المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة



سياسة جديدة للهوية

المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل



تأليف: بيكو باريك

ترجمة وتقديم: حسن محمد فتحى

مراجعة: محمود ماجد عبد الخالق

2043



تفرض العولمة توترًا شديدًا على الهويات العرقية والدينية والوطنية وغيرها من الهويات، تلك الهويات التى تعرفنا على أنفسنا من خلالها، والتى أعطتنا شعوراً بالانتماء وعرفَتنا جذورنا. يُقيِّم "بيكو باريك" فى هذا الكتاب مصير مجموعة من الهويات، ويعتقد أن هذه الهويات من الممكن إعادة تشكيلها فى عصرنا المعولم الذى نحيا فيه. يزعم "بيكو" أن هذه الهويات بحاجة إلى الاندماج والاستيعاب داخل هوية إنسانية عالمية، ويوضح كيف نستطيع أن نتمسك بجذورنا وإرثنا من العادات والتقاليد والقيم، فى الوقت نفسه الذى ننفتح فيه على العالم؛ لمسايرة التطور فى عصر العولمة حتى لا نتخلف عن الركب الحضاري، كما يوضح كيف نستطيع أن ننتمى إلى مجتمعات معينة، فضلًا عن انتمائنا إلى الجنس البشرى بصفة عامة. من أجل تحقيق هذا الغرض، يعرض المؤلف التناقضات الأصولية الدينية، والإرهاب، والحرب على الإرهاب، فضلًا عن أنه يقدم أجندة جديدة للمواطنة المتوجهة توجهًا عالميًا.

تصميم الغلاف: محمد البرماوى

سياسة جديدة للهوية

المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف : جابر عصفور

إشـراف : فيصل يونس

- العـدد: 2043
- سياسة جديدة للهوية: المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل
- بيكو باريك
- حسن محمد فتحى
- محمود ماجد عبد الخالق
- الطبعة الأولى 2013

هـذه ترجمـة كتـاب:

A NEW POLITICS OF IDENTITY:

Political Principles for an Interdependent World
By: Bhikhu Parekh

First published in English by Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo.
E.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 Fax: 27354554

سياسة جديدة للهوية

المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل

تـألـيــف : بيكو باريك

ترجمة وتقديم : حسن محمد فتحى

مـراجـعـة : محمود ماجد عبد الخالق



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

باريك: بيكو.
سياسة جديدة للهوية - المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل
تأليف: بيكو باريك؛ ترجمة وتقديم: حسن محمد فتحى؛
مراجعة: محمود ماجد عبد الخالق
ط١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣
٤٥٦ ص؛ ٢٤ سم
١- العالم - أحوال سياسية
٢- الثقافة
٣- الأحوال الثقافية
٤- العلاقات الثقافية
٥- العولمة
(أ) فتحي، حسن محمد (مترجم ومقدم)
(ب) عبد الخالق، محمود ماجد (مراجع)
(جـ) العنوان ٣٢٠,٩٠٩

رقم الإيداع ٢٠١٢/١٧٦٤٥
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 718 - 065 - 8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة المترجم

يحظى مفهوم الهوية باهتمام العديد من المفكرين فى الأزمنة التاريخية المختلفة؛ بدءًا من أرسطو الذى أولى هذا المفهوم أهمية خاصة، وحتى العصور الحديثة؛ حيث أصبح يشغل موقعًا محوريًا بين شــواغل المجــالات السياسية المختلفة؛ خاصة مع تعدد الصراعات والمواجهات بين الهـويات المختلفة، والتى عادة ما تنجم عنها مجموعة مـن الأزمـات.

قضية الهوية قضية محورية، إذ إن كل جماعة أو أمة بحاجة إلى هوية متميزة تمكنها من المعيشة والمحافظة على وجودها، فالهوية هى التى تحفظ سياج الشخصية، ودونها يتحول الإنسان إلى كائن تافه، وفارغ، وغافل، وتابع، ومقلد، لأن الهوية لها علاقة أساسية بمعتقدات الفرد ومسلماته الفكرية، وبالتـالى تحديد سمات شخصيته؛ فتجعله إنسانًا ذا قيمة، وتجعل لحياته معنى وغاية.

وكما أن للإنسان هوية، كذلك للمجتمع والأمم هوية، فهناك مجتمع إسلامى، ومجتمع علمانى، وهناك النصرانى، وأيضًا الشيوعى والرأسمالى، ولكل منها مميزاتها وقيمها ومبادئها. فإذا توافقت هـوية الفرد مع هـوية مجتمعه كان الأمن والراحة والإحساس بالانتماء، وإذا تصادمت الهويات كانت الأزمة والاغتراب. ومن هنا من الممكن أن نفهم معنى حديث النبى صلى الله عليه وسلم: (بدأ الإسلام غريبًا وسيعود كما بدأ غريبًا، فطوبى للغرباء). {صحيح مسلم}.

ولا شك أن مقومات الهوية هى العناصر التى تجتمع عليها الأمة وأقطارها المختلفة من وحدة عقيدة، ووحدة تاريخ، ووحدة اللغة، والموقع الجغرافى المتميز المتماسك، وأعظمها لا شك هى العقيدة، والتى يمكن أن تنوب فيها بقية العناصر.

تعد الهوية واحدة من أهم القضايا التى تستحوذ على اهتمام المفكرين وعلماء السياسة فى الوقت الحاضر؛ لعدة اعتبارات:

أولاً: انفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالنظام العالمى بعد انهيار الاتحاد السوفيتى فى بداية التسعينيات، وطرح النموذج الغربى بديلا لإحداث التنمية، وهذا بطبيعة الحال يهدد بالأساس أمم ودول العالم الثالث والعالم العربى بشكل خاص، الذى يتميز بهويته التى تنبع من اللغة الواحدة والتاريخ المشترك، إلا أن هذا لا ينفى وجود التمايز والتعدد الثقافى والإثنى داخل الهوية الواحدة.

ثانيًا: التطورات العالمية التى أدت إلى تفجر الأزمات دون القومية داخل الدولة القطرية، وبالتالى يؤدى هذا إلى خلق أزمة هوية فى المجتمع الواحد؛ حيث يغلب الانتماء الدينى أو العرقى على الانتماء الوطنى للدولة.

ثالثًا: تأثير العولمة على الهوية ومطاردتها لها، فالعولمة نظام يعمل على إفراغ الهوية من كل محتوى، وتدفع إلى تفتيت الهوية وتشتتها، لتربط الناس بعالم اللا وطن واللا أمة واللا دولة، أو تغرقهم فى آتون الحرب الأهلية.

لذا، فإن موضوع الهوية من الموضوعات المهمة التى طُرحت على محك المساءلة والنقاش فى السنوات الأخيرة. بيد أن الطرح الذى قدمه مؤلف هذا الكتاب - بيكو باريك - مختلف تماماً؛ فأهمية هذا الكتاب لا تنبع من أهمية موضوعه فحسب، ولكن أيضًا من أهمية مؤلف هذا الكتاب، حيث إن بيكو باريك يعد من أفضل العقول فى عصرنا، فضلاً عن أن باريك من أفضل الكُتاب والمُنظرين السياسيين الذين كتبوا فى موضوع الهوية والتعددية الثقافية، كما أن فلسفة العلاقات العرقية كانت من ضمن اهتماماته الأكاديمية، بما تتضمنه هذه الفلسفة من تحديد ما إذا كانت الشعوب بمقدورها أن تتعايش سويًا أم لا. ميزة هذا الكتاب، أنه يهتم باستكشاف الطبيعة المتغيرة للأنواع المختلفة للهوية والمبادئ السياسية التى ينبغى أن ترشد إلى العلاقات الإنسانية بين المجتمعات وداخلها. ويزعم المؤلف بأننا بحاجة إلى منهج وأسلوب لمشاكلنا بدافع

التضامن الإنسانى، وأن هذا يستلزم منا أن نحيى الإنسانية المشتركة بيننا ونوحدها، أو ما يطلق المؤلف عليه: هويتنا الإنسانية. يرى باريك أن سياسة الهوية إلى الآن تم تعريفها والتعامل معها على أساس هويات جمعية معينة، مثل تلك التى تعتمد على النوع والعرق والقومية. ورغم أهمية الهويات السابقة، فإن باريك يرى أهمية التأكيد على الإنسانية العالمية، وتحديد هويات معينة داخل إطار هذه الهوية الإنسانية.

وإذا كان للمترجم أن يرشح للقارئ المهتم بموضوع الهوية كتبًا أخرى تعطيه صورة أوضح عن أصوات ورؤى مختلفة موازية أو مناقضة، فإننى أُرشح له ثلاثة كتب: الكتاب الأول هو كتاب: "الهوية والعنف: وهم المصير الحتمى" للمفكر الاقتصادى الهندى المعروف والحائز على جائزة نوبل فى الاقتصاد: "أمارتيا صن"، وقد ترجمته إلى العربية: سحر توفيق.

موضوع هذا الكتاب – كما يقول المؤلف فى مقدمته – هو: الآثار المروعة لتصغير الناس، وتصغير الناس يعنى هنا اختزال هويتهم واقتلاعهم من رحابة التعدد وأفق الحرية والتسامح والمشاركة، وإعادة تصنيفهم وتقسيمهم وتعبئتهم فى عبوات صغيرة، وشحنهم بكراهية الآخر والخوف منه، ومن ثم إعدادهم لمواجهة الآخر وإبادته، فالهوية التى تمنح الإنسان الفخر والبهجة والثقة، بوسعها عندما تُشوه أو تُختزل أن تقتل بلا رحمة، فعندما يتم تقسيم أبناء الوطن إلى طوائف، فإن كل طائفة تسعى إلى إلغاء الأخرى أو قهرها.

الكتاب الثانى هو: "هويات قاتلة، قراءات فى الانتماء والعولمة" للمؤلف اللبنانى: أمين معلوف. وقد صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسية، وترجمته إلى الإنجليزية: باربرا براى. يؤكد المؤلف فى هذا الكتاب أن الهوية لا تُعطى مرة واحدة وإلى الأبد إلى الفرد، بل تتشكل من عدة انتماءات تتبدل ويختلف تراتب عناصرها طول حياته، ومن ثم الهوية قابلة للتغير والتبدل حسب تأثير الآخرين بشكل أساسى على عناصرها. يؤكد المؤلف على خطر تأكيد الهوية، وكيف من الممكن أن تتحول إلى أداة حرب، وتأكيد الهوية هو اجتماع واتحاد وتعاضد فئة تتشاطر فى تراتب الانتماء أو على الأقل فى الانتماء

الأكثر عرضه للخطر، فيشكلون مواجهة للطرف الآخر، ويرون تأكيد هويتهم عملاً ضرورياً شجاعاً ومحرراً. وبناءً عليه لا يجد الكاتب أن تسمية الهويات القاتلة تسمية مبالغ فيها. يقع الكتاب في أربعة فصول: هويتي وانتماءاتي، عندما تأتي الحداثة من الآخر، زمن القبائل الكوكبية، ترويض الفهد. وفي خاتمة كتابه يتمنى معلوف أن يُمسك صُدفة حفيده الكتاب حين يصبح رجلاً، فيقلبه قليلاً، ثم يعيده إلى مكانه، مستغرباً أنه في زمن جده كانت هناك حاجة بعد لقول مثل هذه الأشياء.

الكتاب الثالث هو: "مسأله الهوية: العروبة والإسلام والغرب"، للمفكر المغربي: محمد عابد الجابرى. يتحدث المؤلف فى هذا الكتاب عن هوية العربى، وهوية ثنائية العروبة /الإسلام، ويخلص إلى أن ثنائية العروبة/الإسلام لم تكن سوى قضية سياسية زالت وأصبحت الآن قضية أيديولوجية مزيفة، وإذن لا معنى أبداً لأن يوضع الاختيار بين العروبة والإسلام. بعد ذلك يناقش الجابرى أطروحات القومية والوحدة العربية، مستنتجاً أن الدولة القطرية (المجزأة) أصبحت واقعاً دولياً واجتماعياً واقتصادياً ونفسياً لا يمكن معه الاستمرار فى حلم الوحدة العربية الشاملة، ثم يتحدث عن المستقبل العربى، ويرى أن تفكير العرب فى مستقبلهم وعلاقتهم بالآخر يجب أن يستحضر الخلفية الثقافية الدينية للغرب العلمانى. ويتحدث بعد ذلك عن صورة العرب والمسلمين كما تشكلها وسائل الإعلام الغربية، ويرى الجابرى أن صورة الإسلام تتشكل فى ثلاثة أبعاد، هى: العرب، والهجرة، والإرهاب.

كما أُرشح للقارئ أن يراجع ما كتبه المفكر المصرى: السيد يس عن الهوية والعولمة، حيث يقر بوجود علاقات جدلية فريدة من نوعها فى طبيعة العلاقة بين المفاهيم والأشياء، بين الهوية والعولمة؛ فيقول إنهما مفهومان متجاذبان متقاطبان متكاملان فى آنٍ واحدٍ. وفى دائرة هذا التجاذب والتقاطب والتكامل، يأخذ مفهوم الهوية على الغالب دور الطريدة، بينما يأخذ مفهوم العولمة دور الصياد، فالعولمة تطارد الهوية وتلاحقها وتحاصرها وتجهز عليها ثم تتغذى بها، وفى دائرة هذه المطاردة تعاند الهوية أسباب الذوبان والفناء وتحتد فى طلب الأمن والأمان، وتتشبث بالوجود والديمومة والاستمرار.

لقد أدركت جميع الأمم أن قضية الهوية قضية محورية، وأن من لم ينتبه إليها سيذوب حتمًا في ثقافة غيره، وستتلاشى مميزاته الخاصة ليكون ذيلا أو ذنبًا، وأعداء الأمة لم ولن يتركوها على هويتها الإسلامية، وعقيدتها التوحيدية، وثقافتها الإيمانية، بل يكيدون الليل والنهار ليزحزحونا عنها ويطمسوها عنا، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ﴾. {البقرة:٢١٧}.

والذى ينبغى أن ينتبه له أهل الإسلام؛ أن الآخرين يحرصون على هوياتهم، مع اجتهادهم فى تذويب هوية المسلمين وطمس معالمها والنأى بهم بعيداً عن دينهم حتى لا يعود الإسلام إلى الساحة مرة أخرى، وهذا واضح من خلال تصريحاتهم: فى عام ١٩٦٧ صرح أبا إيبان Abba Eban وزير خارجية إسرائيل حينها؛ قائلاً: "يحاول بعض الزعماء العرب أن يتعرف على نسبه الإسلامى بعد الهزيمة، وفى ذلك الخطر الحقيقى على إسرائيل، ولذا كان من أول واجباتنا أن نبقى العرب على يقين راسخ بنسبهم القومى لا الإسلامى".

وفى كتابه: "انتهز الفرصة"، يقول الرئيس الأمريكى الأسبق نيكسون: "إننا لا نخشى الضربة النووية، ولكن نخشى الإسلام والحرب العقائدية التى قد تقضى على الهوية الذاتية للغرب. إن العالم الإسلامى يشكل واحداً من أكبر التحديات لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية فى القرن الحادى والعشرين".

الأمم التى تريد أن تبقى هى التى تحافظ على هويتها، ولذلك لا عجب أن تحاول كل دولة أو أمة أن تصون هويتها وتحميها من غزو الثقافات الأخرى لثقافتها. فعندما رأى الفرنسيون أن اتفاقية " الجات" تؤدى إلى دخول المواد الثقافية الأمريكية بمعدلات كبيرة لفرنسا؛ مما يشكل تهديداً صارخًا لهويتهم القومية، رفضوا التوقيع على الجزء الثقافى من الاتفاقية وطالبوا بتخفيض تلك المعدلات، وأعجب من هذا أن يقوم الهندوس فى بلاد الهند بمنع بيع الأزهار فى يوم عيد الحب وحرق المحلات التى تبيعها؛ لأن ذلك ليس من الهندوسية ويحارب الثقافة الهندية. هذا إن دل فإنما يدل على مدى محافظة

كل أمة على هوية أبنائها وحمايتهم من السقوط فى هوة الانبهار بثقافات الآخرين، فمتى نهتم نحن بهذا ونحوط أبناء أمتنا ونحميهم من الوقوع فى هذه الحمأة؟

مع تحول المواجهة بين الذات والآخر المتفوق إلى أشكال ومجالات أكثر تعقيداً من ذى قبل، يفرض الظرف التاريخى الراهن على تلك الذات أن تبحث عن هويتها، وأن تتمسك بها بما أوتيت من قوة، وتُعيد هيكلة نفسها بالبحث عن عوامل القوة والضعف فيها؛ بغية أن تعيد نفسها وتتخذ موقفًا حضاريًا أكثر ندية.

أختم مقدمتى بكلمة قالها الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، فى المؤتمر الذى نظمه مركز الدراسات الأوروبية بالكلية، والذى كان يحمل عنوان: "نقاشات الهوية فى أوروبا والعالم العربى: رؤى مقارنة"، حيث قال: "بين أنواع من القطيعة: تارة مع التاريخ، وتارة مع التراث، وتارة مع أنفسنا، وبين خطاب مطفف يهوم الهوية ويوهمها (أى يجعلها وهمية)، وبين حروب الاقتتال على الهوية فى الداخل، إما أن نكون على حافة الوعى بالهوية أو على حافة الهاوية".

حسن محمد فتحى

كلمة شكر وعرفان

بدأ هذا الكتاب استطرادا لكتابى: "إعادة التفكير فى التعددية الثقافية". فهناك أثرت مجموعة من الأسئلة المهمة، بعضها لم أستطع - لأسباب مختلفة - متابعتها تفصيلاً وبوجهات نظر مطورة، وبعضها الآخر تبين عند النظر فيها من جديد أنها بحاجة إلى الإيضاح وإعادة الصياغة. يضع المؤلف كتابه عندما يشعر أنه واثق بدرجة معقولة مما يريد أن يقوله. لكنه بمجرد أن يقوله ويضع مسافة بينه وبين الكتاب يصبح قادرا على أن يراه بدرجة من الموضوعية ويعلو فوقه. لاحظ هيجل أن تحويل الذات إلى موضوع هى لحظة ضرورية فى عملية تعالى الذات التى لا نهاية لها. يستدعى كل كتاب كتابا آخر يكون استطرادا له، علاوة على أنه له هويته الخاصة به. وليس هذا الكتاب استثناء.

فى خضم التفكير فى القضايا التى عالجتها فى هذا الكتاب، استفدت من المناقشات مع عدد كبير من الأصدقاء المخلصين، أنا أشكرهم جميعا وكان الأكثر عونا منهم، هم:

John Dunn, Upen Baxi, Tariq Modool , Noed O'sullovan, Jack Hayward Jan, The Late Ramu Gandhi, Ashis Nandy, Simon Joss, Fred Dalmayr, Charles Taylor, jon Nederveen Pieterse, Rajeev Bhargava, Richard Fries, Yasmin Alibhai-brown, David Held, Ferran Requejo, John Benyon, C.B.Patel Jayshree, John Gray, Susan Mendus, Narhari Parikh, Usha Thakkar, Suresh Sharma, Mehta Lakshmi, David Goodhart, Ben Barber, Thomas Pantham, Seyla Benhabib, Nick Wheeler, Mal Singhvi, Sir Peter Newsam.

وكانت جلسات مطولة للغداء أو العشاء مع **Stuart Hall, David Mclella, Joseph Raz, John Keane,** مفيدة جداً، وكان هؤلاء الأشخاص متعاونين جداً. أوضحت ورشة

العمل حول الإرهاب التى قمت بتنظيمها مع Onora O'Neill تحت رعاية الأكاديمية البريطانية، أصول وجذور الإرهاب المتشابكة والمعقدة. بما إننى عضو فى مجلس اللوردات، فإن هذا مكننى من التفاعل المستمر مع كثير من الأصدقاء القدامى والجدد. أتوجه بالشكر إلى Trevor Smith, Onora O'Nneill Meghnad, Bob Gavron, Raymond Plant, Tony Giddens, Leslie Griffiths, Ken Morgan, Desai, وذلك لمشاركتهم بسخاء بوجهات نظرهم حول بعض القضايا التى وردت فى هذا الكتاب.

المناقشات التى استمرت لمدة يومين مع Shlomo Avineri, Michael Walzer, و Werner Becker حول الهوية الدينية والوطنية فى فندق كفار بلوم Kfar Blum فى الجليل الأعلى كانت مناقشات مفيدة ومثمرة. ينبغى أيضًا أن أتوجه بالشكر إلى أولادى: الدكتور Raj Parekh, والدكتور Nitin Parekh, والأستاذ Anant Parekh, وذلك للساعات الطويلة التى قضيناها سويًا فى النقاش حول طبيعة ومشاكل الهوية فى الأسرة المهاجرة. كما أتوجه بالشكر إلى Pramila لدعمها المتواصل وصبرها، وأشكر أيضًا أخى Chandrakant لما أبداه من عطف وحنو تجاهى لسنوات عديدة.

أتوجه بخالص شكرى وامتنانى إلى أصدقائى؛ لما أبدوه من عطف وكرم فى قراءة المسودات المتنوعة للكتاب، وما أبدوه من تعليقات قيمة حول ما قرؤوه. هؤلاء الأصدقاء هم: Andrew Mason، Pieterse ،Jon, David Mclellan، Tariq Modood، Raymond Plant Tony Giddens، Varun Uberoi.

كثير من فصول هذا الكتاب كانت عبارة عن أوراق عمل أو عناوين افتتاحية فى مؤتمرات عُقدت فى: إسرائيل، وفيينا، ويورك، وماين، وتورنتو، ونيودلهى، وبيل، وموموباى، والدار البيضاء، وفرانكفورت، وباريس، وليدن، و أمستردام، وأوسلو، وبروكسل، وبوسطن، ولندن. وإنى أتوجه بالشكر لهؤلاء المشاركين فى هذه المؤتمرات لتعليقاتهم واقتراحاتهم المفيدة. ولقد استفدت كثيرا من تعليقات AmartyaSen عندما كان محاورًا فى مؤتمر عُقد فى جامعة يورك حول موضوع الفصل الثانى من هذا الكتاب: (مفهوم الهوية).

توجد طبعة سابقة ومختلفة للحوار فى الفصل الثامن ظهرت فى (2002) Parekh، كما توجد نسخة سابقة للفصل التاسع ظهرت فى (Parekh 2004 a)، و (1994 a)، و (1997 and 2003)، كل حسب وروده، بينما نشرت الأفكار المبكرة حول موضوع الفصل العاشر فى (2005a) Parekh.

لقد شرعت فى تأليف هذا الكتاب، لكن لم أكن لأستمر فيه وأنتهى منه لولا تشجيع ومساعدة صديقى المخلص Steven Kennedy. كثير منا ميالون إلى الشعور بالارتياب فى الذات أو الشعور بأننا لسنا مخلصين وأشخاصا جيدين بما فيه الكفاية، ونشعر أحيانًا بأننا محظوظون فى أن لدينا رؤساء تحرير ومحررين، يشجعوننا على إعادة الطمأنينة التى تكون غير كافية كما نتخيلها، لكن أحيانًا تكون من أكثر اللحظات المشرقة فى حياتنا.

فى خضم تأليف هذا الكتاب، فقدت الوالدين وثلاثة من أصدقائى المقربين وهم: Leroy Rouner، G N Mathroni، و Usha Mehta. لذا، أهدى هذا الكتاب إليهم مع حبى وتقديرى.

بيكو باريك

الفصل الأول

المقـــدمة

نحن على أعتاب مرحلة جديدة فى تاريخ الإنسانية بإجماع الآراء، فبفضل العولمة التى أحدثت تغيرات ثورية فى وسائل النقل والاتصال والرأسمالية التوسعية، يزداد باستمرار انخراط المجتمعات المتباعدة فى نظام من الاعتماد المتبادل(١)، فهى تواجه مشاكل مشتركة، مثل: تنظيم حركة رأس المال والبشر، وتغير المناخ والبيئة، وانتشار الأمراض والإرهاب، مما يتطلب حلولا جماعية. علاوة على أن مصالح هذه المجتمعات متداخلة؛ حتى إن الأحداث التى تحدث فى بلد واحد يكون لها آثار عميقة فى بلدان تبعد آلاف الأميال. ونقل لنا التطور الهائل فى وسائل الإعلام وامتدادها العالمى صورة حية لكفاح ومعاناة الرجال والنساء فى أجزاء بعيده من العالم، مما جعلنا ننخرط فى حياتهم، وأرهف شعورنا الإنسانى تجاههم، وفرض علينا الاستجابة للتخفيف من آلامهم ومعاناتهم. ومع تلاقى المجتمعات المتباينة؛ تعمق التنوع بين هذه المجتمعات وفى داخلها، وأصبحنا بحاجة إلى إيجاد وسائل لمواجهة التحديات التى يفرضها هذا التنوع على المستويين المحلى والدولى.

تتحدى العولمة أيضًا الهويات التقليدية، سواء أكانت عرقية أم ثقافية أم دينية أم قومية. بما أن هذه الهويات تقع تحت ضغط، فإن الهوية الشخصية أيضًا لا يمكن أن تظل مستقرة(٢). وعلى الرغم من أن الدولة تظل مهمة فى حياة مواطنيها، فإنها تكون عرضة لضغط غير مسبوق من أعلى وأسفل، مما يؤدى إلى إثارة أسئلة حادة بشأن طبيعة وأساس الهوية الوطنية التى اعتمدت عليها الدولة تقليديًا للحفاظ على وحدتها

واستقرارها. ولم تعد المجتمعات الثقافية قادرة على التحقق من هويتها والحفاظ عليها كما كانت من قبل نظرًا لانفتاحها على بعضها بعضا واضطرارها للتغير تبعا لذلك. وكما كان يحدث فى عصور التغيير العظيم، تحول الناس إلى الدين بحثا عن يقين أخلاقى ومعنى ومبادئ واستقرار للحياة الفردية والجماعية. ولكن لما كان مطلوبا من الدين أن يلبى مطالب جديدة وغير عادلة أحيانًا، وأن يعمل فى سياق تاريخى جديد، فإنه أيضا يمر بتغييرات مهمة ويواجه أزمة هوية، ويتخذ أشكالاً جديدة وغريبة الأطوار أحيانًا. هذه التغيرات وغيرها من حولنا، وفى المؤسسات نتعرف فيها مع الناس بصفة عامة على أنفسهم، فإن الناس الذين اختلطت عليهم الأمور يواجهون سؤالا مؤلما عن كيفية تنظيم حياتهم والتعرف على هويتهم وبنائها.

إذا كنا نبغى فهم تحديات عصرنا والاستجابة لهذه التحديات، فنحن بحاجة إلى إعادة التفكير فى افتراضاتنا التقليدية ومقولاتنا وحتى أسئلتنا. وقد تناولت بعض الأعمال المثيرة للاهتمام هذا المجال. وهذا الكتاب عبارة عن مساهمة متواضعة فى هذا المجال، ومثل النكتة التى قيلت عن المتحدث العاشر فى اجتماع، أعرف أن كل شيء يقال قيل بالفعل من قبل، لكن ليس كل أحد قاله. يهتم هذا الكتاب بصفة أساسية باستكشاف الطبيعة المتغيرة للأنواع المختلفة للهوية والمبادئ السياسية التى ينبغى أن توجه إلى العلاقات الإنسانية بين المجتمعات وداخلها. وأحد اهتماماتى الرئيسية هو الزعم بأننا نحتاج إلى معالجة مشاكلنا بروح التضامن الإنسانى، وأن هذا يستلزم منا أن نحيى ونرسخ إنسانيتنا، أو ما أطلق عليه: هويتنا الإنسانية. سياسة الهوية إلى الآن تم تعريفها والتعامل معها على أساس هويات جماعية مخصوصة، مثل تلك التى تعتمد على النوع والعرق والقومية. وفى الوقت الذى يكون فيه هذا الأمر مهما، نرى أنه من المهم أيضًا أن نؤكد على هويتنا الإنسانية العالمية، ونحدد هويات معينة داخل إطارها، ونشترك فى ما أطلقت عليه: "سياسة جديدة للهوية".

وإذا وضعنا فى اعتبارنا وجهة النظر هذه، فأنا أختلف مع هؤلاء المهتمين بمصالح جماعة ما أو حزب أو طائفة أو أمة، والذين يطلق عليهم: دعاة الخصوصية "Particularists"، هؤلاء الذين يفكرون ويعيشون داخل أفق محدود لهوية معينة أو هويات يعتبرونها

محورية. كما أختلف مع هؤلاء الأشخاص الذين يعتبرون العالم وطنا لهم، ويطلق عليهم اسم: الكوزموبوليتيين "Cosmopolitans" أو العالميين المجردين، الذين يرون فى كل هذه الهويات سجونا، ويرون أن الهدف الوحيد الذى يستحق النضال من أجله هو: وحدة الفرد والجنس البشرى بوجه عام دون توسط. وقد اقترب هيجل من الحقيقة عندما زعم أن الهويتين مرتبطتان ارتباطًا جدليًا، وأن الفرد لا يصل إلى العالمية فى وثبة واحدة، بل يتسلق إليها من خلال سلسلة من المراحل الوسطية. وكما يوضح هيجل فإن أيا من الهويتين ليست مكتملة وتشير إلى الأخرى باعتبارها مكملا ضروريا لها. غير أن نظرته العميقة شوهتها الميتافيزيقا المطلقة لفلسفته ونظريته المثالية فى المعرفة؛ مما قاده تبعا لذلك إلى الظن بأن جميع الهويات تشكل جزءا من كل هيراركى متناغم، وبأن الصراعات بينهما تنشأ من فهمنا الناقص لها فحسب، وليس من السياق السياسى الاجتماعى الأوسع الذى تتحدد الهويات وتقع داخله، وهى نقطه أضافها كارل ماركس مخلفا تأثيرًا أكبر(٣).

إن البشر هم حاملو الهويات العامة والمخصوصة، فهم تجمعهم الإنسانية أو الهوية الإنسانية، وهم أيضًا آباء وأمهات وأبناء وبنات وأزواج، وهم أيضًا أعضاء فى مجتمعات مختلفة؛ عرقية وثقافية وسياسية وغيرها، وهم من حيث تجمعهم هوية الإنسانية متساوون أخلاقيا، ويتعلق بعضهم بعضا بالتزامات معينة. ويرتبط حاملو الهويات المخصوصة بعضهم بعضا بدرجات مختلفة من الروابط الخاصة. وفى حين تكون بعض هذه الروابط وما يصحبها من هويات هامشية نسبيا، يكون بعضها الآخر محوريا. إنها تعطى معنى حياتهم عمقا وشعورا بالأصالة والانتماء، وبأن حياتهم لا تستقيم بدون هذه الروابط والهويات.

إن هويتنا الإنسانية المشتركة وهوياتنا المخصوصة، بالإضافة إلى الأخلاقيات المصاحبة للتحيز وعدم التحيز، كل هذا عبارة عن وقائع لا مفر منها ومحورية فى حياتنا، وهى بحاجة إلى إدماجها فى إطار متماسك. وتظل الهوية الإنسانية مجردة ما لم توطدها وتثريها هويتنا المخصوصة، فى حين أن الأخيرة بدورها مغروسة فى إنسانيتنا المشتركة، بل هى فى الحقيقة التى تجعلها ممكنة وتغذيها وتحدها،

فنحن فى الحقيقة لسنا تكرارات متجانسة ولا عينات من النوع الإنسانى. نحن نكون فرنسيين أو أمريكيين، هندوساً أو مسيحيين، أمهات أو آباء، وهكذا، بشرا بأساليبنا المتفردة والوسيطة. ونحن نكون كل هؤلاء؛ لأننا نمتلك قدرات وحاجات متميزة استنادا إلى كوننا بشرا. ونحن لا نحصل على لمحات خاطفة من هويتنا العالمية عن طريق تجريد اختلافاتنا المتنوعة، ولكن بالأحرى عن طريق أن نفهم الملايين المتباعدين تخيلا فى تفردهم ومن ثم ككائنات هم فى وقت واحد متشابهين أو مختلفين، أو بالأحرى متشابهين استنادا إلى كونهم مختلفين.

ويستلزم الاعتماد المتبادل على مستوى العالم؛ أن نتصرف بروح التضامن الإنسانى وأن نُفعل هويتنا الإنسانية. لكننا أيضًا أعضاء فى جماعات ثقافية وسياسية مختلفة. وبما أن هذه الجماعات مصادر غنية للقوة الأخلاقية وتعنى الكثير بالنسبة لنا، فإن التضامن الإنسانى لا يمكن أن يقوم على أنقاضها أو خلف ظهورها. فيجب أن نحترم هذه الهويات. وبدلاً من هذا، نعيد تعريفها وبناءها فى ضوء الهوية الإنسانية العالمية، وأن تكون منسجمة. معها عندئذ لا يكون الاثنان متصارعين بل متكاملين. إن الملامح الخاصة أو الاختلاف محل تقدير، ولكن ليست نزعة الخصوصية التى تضفى على هذه الملامح والاختلافات طابعا مطلقا. كذلك فإن ما هو عالمى جدير بالتقدير ولكن ليس نزعة العالمية، على الأقل ذلك النوع الذى يضع نفسه فى معارضة ما هو مخصوص ويزدريه.

وهذا التناول العريض سوف تدعمه بصورة أكثر تفصيلا الفصول التالية. تجنبا لسوء الفهم، فلست معنيا بفحص أسباب العولمة وأشكالها المستقبلية، ولا بما إذا كانت قابلة للنكوص أم لا، ولا بكيفية استخدامها لأغراض الانعتاق لا الهيمنة، ولكنى معنى باستكشاف طبيعة الاعتماد المتبادل عالميا وإيجاد أفضل السبل لمواجهة تحدياته السياسية والأخلاقية.

فى الفصل الثانى: قمت بتحليل مفهوم الهوية، وزعمت أنها تتضمن تعريف المرء نفسه نوعا مخصوصا من الأشخاص ومع آخرين من ذات النوع إذا اقتضى الأمر. كما أنى أقترح أن الهوية الفردية لها ثلاثة أبعاد: الشخصى، والاجتماعى، والإنسانى.

فالبعد الشخصى يعرف الفرد باعتباره شخصا متفردا بذاته، والبعد الاجتماعى يعرف الفرد باعتباره عضوا فى جماعة.أو تكوين أو علاقة مخصوصة، أما البعد الإنسانى فيعرفه باعتباره عضواً فى المجتمع الإنسانى العالمى. وترتبط الأبعاد الثلاثة ارتباطًا وثيقًا. وسوف أستكشف هذا الارتباط. وفى الفصل الثالث: أقوم بالتركيز على الهويات الجمعية، وهى فرع مهم من الهويات الاجتماعية، وأفحص الطريقة التى تتشكل بها هذه الهويات وتتعارض. الهويات الجمعية لها قواها ومخاطرها، وسوف أستكشف كيفية الاستفادة من قواها وتجنب مخاطرها. يسعى أصحاب الهويات الجمعية دومًا إلى جعل الآخرين يعترفون بهم ويقدرونهم، لذا يبذلون قصارى جهدهم لتحدى الأعراف السائدة التى تهمشهم وإعادة صياغتها. وبما أن السياسة الناتجة عن الاعتراف بهم وتقديرهم من الممكن أن يتم الاستحواذ عليها ثقافيًا، فإنها تكون معرضة بالفعل للانتقاد من أنصار المساواة عند توزيع الثروات. قمت بفحص هذه الانتقادات وتوصلت إلى نتيجة مفادها أنه عندما يتم فهم السياستين بطريقة مناسبة، فمن الممكن أن تكونا متكاملتين.

وأتحول فى الفصل الرابع إلى الهوية الوطنية؛ أحد أشكال الهوية الجمعية الأكثر هيمنة، وأقوم باستعراض طبيعتها ومنطقها الداخلى، والأسباب التى جعلتها جزءا مهما من الهوية الفردية، والجدل الذى تخلقه عندما تكون تحت تهديد ما. وأزعم أنها ليست هبة ولا اختيارا غير مقيد، لكن يتم بناؤها نقديًا انطلاقا من مجموعة متأصلة من المعتقدات والممارسات فى ضوء الظروف الحالية والآمال المستقبلية. تثير الهوية الوطنية قضايا صعبة فى المجتمعات ذات التعددية الثقافية، وهو موضوع الفصل الخامس. وبما أن الأنواع المختلفة للتنوع الثقافى تثير مشاكل مختلفة، فقد ركزت على المهاجرين، وزعمت بأن اندماجهم يستلزم إعادة تعريفهم لأنفسهم، كذلك إعادة تعريف هوية المجتمع الذى يستقبلهم. وبما أن كثيرا من المجتمعات المعاصرة، ولا سيما فى أوروبا، عرفوا أنفسهم على اعتبار أنهم دول قومية، فقد شعروا أنهم مهددون، على عكس الولايات المتحدة التى لم ينتبها هذا الشعور رغم تنوع المهاجرين فيها، ولا سيما المهاجرين المسلمين. وأستعرض فى الفصل السادس كيف أن المهاجرين استطاعوا تحمل الهجرة، وأزعم أنه على الرغم من أنهم محقون فى قلقهم بشأن عزلتهم، فإن جماعة من الشباب المسلم استطاع التكيف والاندماج فى المجتمع الأمريكى.

اكتسب الدين فى معظم المجتمعات المعاصرة سمات واضحة وبرز بروزًا كبيرًا، ومن أجل مواجهة التغيرات الكثيرة فى أساليب حياتهم والخوف من فقد شعورهم بالهوية، تحولت مجموعة كبيرة من المهاجرين فى المجتمعات الغربية وغير الغربية إلى الدين لكى يمنحهم الاستقرار الأخلاقى. واتخذ هذا أشكالاً حادة فى بعض المجتمعات، ولا سيما المجتمعات المسلمة التى تعانى من ثقافة علمانية هشة ومؤسسات سياسية واقتصادية ضحلة. تتوقع هذه المجتمعات أن يلعب الدين دور الأيديولوجية العلمانية، وأن تستخدمه فى تغيير المجتمع. وفى الفصل السابع أوضحت لماذا يحدث هذا وعواقبه الوخيمة.

من الممكن أن يغدو التنوع الثقافى على المستوى العالمى مصدرًا لصراع حاد، إذا لم يتم فهمه بطريقة مناسبة وربطه بالعوامل الأخرى الاقتصادية والسياسية وغيرها. ويزعم صمويل هينتنجتون (١٩٩٦) أن الدول الإسلامية تستاء من قوة وقيم الغرب، وأن الصدام بينهما أمر حتمى لا يمكن الفرار منه، وفى الفصل الثامن أفحص بطريقة نقدية وجهة النظر هذه، وأزعم أنها معيبة إلى حد بعيد. وأزعم أن الحوار بين المجتمعات على المستوى الاقتصادى والسياسى وغيره من المستويات هو السبيل الوحيد للتصدى لهذه الصراعات. بيد أن الحوار ليس بالأمر السهل وله حدوده وقيوده. وكلما زادت هذه القيود زاد معها الإحساس بالإحباط. وفى الوقت الذى ندعم ونقوى الشروط الضرورية لهذا الحوار، فنحن بحاجة إلى أن نقدم الوسائل التى نتمكن من خلالها من احتواء الموقف والسيطرة على الصدامات المحتملة.

وقد تناولت فى الفصل التاسع تأثير العولمة على الثقافات المحلية، وأرفض رؤيتين متعارضتين تقود إحداهما إلى الهيمنة بل الأمركة، وتقود الأخرى إلى المقاومة والتجزىء. والمجتمعات الثقافية بوجه عام لديها قدرة على التغيير والإبداع، وتستطيع أن تتغلب على المؤثرات الخارجية عن طريق إعادة بناء وتشكيل أنفسها. بينما يفزع بعضها أحيانًا ويتحول نحو الداخل، هم يستوعبون أيضًا - بوعى أو بدون وعى - كثيرًا من التأثيرات العالمية الجيدة من أجل بقائهم أو نظرًا لمطالبهم الجوهرية. نخلص من هذا

إلى أن الموضوع ليس هيمنة ولا تجزيئا ولكنه أكثر تعقيداً من ذلك، فهو مثل محادثة بين المتكلمين بلغات مختلفة، الذين رغم اشتراكهم فى جزء من المعانى والعبارات، فإنهم مسرورون، لأن هذه المعاني والعبارات تنير لهم الطريق في خضم الكلمات والعبارات الأخرى غير المفهومة.

وفى الفصول الأربعة الباقية، (من الفصل العاشر إلى الثالث عشر)، أتحدث بشكل أوسع عن المسائل الأخلاقية والسياسية التى ظهرت فى النظام العالمى الجديد الذى يتسم بالاعتماد المتبادل بين دول العالم قاطبةً. وبما أن هذا الأمر يحتاج إلى تحرك جماعى واهتمام بمصالح الآخرين، فنحن بحاجة إلى وجود أخلاقيات عالمية لتوجيه اختياراتنا وتشكيل علاقاتنا. وقد ناقشت طبيعة وأساس ومحتويات مثل هذه الأخلاقيات في الفصل العاشر. وبما أن إنسانيتنا المشتركة لا يمكن فصلها عن علاقاتنا الخاصة ببعض الأفراد والمجتمعات، فإن التوتر ينشأ بين مطالبهم ومطالب البشر بصفة عامة، وبين المساواة وعدم المساواة. وأستعرض فى الفصل الحادي عشر توتراتهم وأساليب تقليص هذه التوترات. وأستعرض في الفصل الثانى عشر التداعيات السياسية لوجهة نظرى التى تحدثت عنها فى الفصلين المذكورين آنفًا، كما تحدثت عن المواطنة التى تم توجيهها توجيهًا عالميًا، موضحًا كيفية الموازنة بين مطالب مواطنينا المقربين وبين الجنس البشرى. وزعمت أن واجبنا نحو مواطنينا من الممكن أن يتضمن تدخلا إنسانيا فى ظروف معينة. هذا يثير سؤالاً معقداً عما إذا كان من واجبنا أن ندعم الديمقراطية فى المجتمعات التى تزداد فيها الأساليب القمعية والظلم بصورة كبيرة. وفى الفصل الأخير أزعم أننا يجب أن ندعم الديمقراطية بشرط تحقيق شروط معينة. وبما أن هذا الفصل يركز على الأمور الأساسية لهذا الكتاب، فوجدت أن هذا الفصل هو المكان الأفضل للنهاية، أو كما يقول المتفائلون: "الخاتمة".

كلمات قليلة عن الاتجاه العام لهذا الكتاب قد تكون مفيدة. ولطالما اعتقدت بأن الفلسفة تستفيد كثيراً من التآلف والتشابه القريب بين موضوعاتها[٤]. الفلسفة الأخلاقية سوف تكون ضحلة بكل تأكيد وينقصها المراجعات الداخلية، إذا لم يواجه

الفلاسفة الأخلاقيون بانتظام العقبات والأزمات الأخلاقية، ويتخذوا قرارات أخلاقية، ويعرفوا ما يجب فعله من الناحية الأخلاقية. هذا يشبه الفلسفة السياسية - ربما أكثر منها- لأننا مواطنون، ونصوت فى الانتخابات، ونقرأ الجرائد يوميًا، ونعتقد بأننا نعرف وندرك الحياة السياسية. أما النشطاء أو الذين يحاربون الظلم فيواجهون عقبات كثيرة، لكنهم يكتشفون جوانب من الحياة السياسية ويفهمون الآليات المعقدة للقوة والهيمنة التى لا يفهمها الكثيرون.

شرعت فى كتابة هذا الكتاب عندما أصبحت عضواً فى مجلس اللوردات، ووجدت نفسى أتساءل: ماذا ينبغى على الفلسفة السياسية أن تسهم به من أجل فهم وقيادة الحياة السياسية؟ والمدركات والمهارات - إذا كان هناك شىء منها - التى ينبغى أن أطرحها حينما تتم المداولات حول قضايا اليوم الكبرى فى المجلس والتى لا يطرحها الآخرون؟ وكانت هذه الأسئلة تطرح نفسها بحدة أكثر فى محادثات مع شخصيات عامة متميزة فى بريطانيا وخارجها. وكانوا يتوقعون أن يكون الفلاسفة السياسيون "متفكرين ومهتمين" و "أن يقولوا شيئا مهما عن العالم" إلا أنهم كانوا يرونهم عموما لا يهتمون إلا بما يقولونه هم أنفسهم وبمسائل مجردة وغير ذات شأن، وكانوا يخرجون بالقليل من كتابات الفلاسفة بشأن كيفية التعامل مع الحالة المؤسفة للعالم والتصدى لقضايا خطيرة، مثل: الذهاب للحرب للإطاحة بطاغية، أو مطالبة مواطنيهم بتقديم تضحيات لتخفيف الفقر والظلم فى أجزاء أخرى من العالم، وكيفية الرد على الإرهابيين، وما مدى إمكانية السماح للدين بأن يكون له دور شعبى ذو قيمة، واحترام مطالب الهويات المختلفة، ودعم المساواة بقدر كبير بين المجتمعات. وكان ردى المعتاد هو: أن الفلاسفة السياسيين يتم وصفهم وصفًا مجاملاً، وأن وظيفتهم هى فهم العالم وليس تقديم الوصفات أو العظات، وأنهم لا يمتلكون خبرة خاصة تؤهلهم لتناول القضايا السياسية العملية، وإذا لم يؤد الفهم إلى التنوير الفكرى ويعط على الأقل وجهة نظر عامة مفيدة للحياة السياسية، فإنه يكون فى وجهه نظر الشخصيات العامة غير ذى معنى ولا طائل منه.

إنهم مخطئون، ولكنهم يثيرون سؤالاً مهمًا بشأن طبيعة وهدف الفلسفة السياسية. وعلى الرغم من أن هذا ليس هو الموضع الذى نجيب فيه عن هذا السؤال بإسهاب، فإنه يبدو لى أنه فى الوقت الذى يكون فيه لدى الفلاسفة السياسيين منهجهم الفكرى والأخلاقى وأسلوب عملهم؛ فإنهم بحاجة على الأقل من وقت لآخر إلى أن يعرفوا موقفهم من القضايا الواقعية ويختبروا أنفسهم فى هذه القضايا. هذا لا يعنى مطلقًا أنهم يهدفون إلى إرشاد العالم أو الحديث بلغة القداسة فى القضايا اليومية. وإن كان للفلسفة السياسية أن يداعبها مثل هذا الطموح المغرور؛ فإنها تضع نفسها موضع السخرية. إلا أنها يمكن أن تقدم إسهاما مهما فى الحياة السياسية عن طريق توضيح القضايا، وتحليل اللغة التى تصاغ بها، وكشف الدعاوى الفارغة المضللة، وتقديم ماهو أفضل منها، وفحص ونقد المبادئ السياسية التى تتخذ من خلالها الأطراف السياسية قراراتها وتدافع عنها، بالإضافة إلى توضيح وجهة النظر التاريخية المحتملة بخصوص المجتمع الصالح. إن التحدى الذى يواجهها هو كيفية التصدى للقضايا اليومية الكبرى دون خيانة لاستقامتها وصرامتها الفكرية.

إن هذا الكتاب محاولة لتوضيح حدود المجال. وهو مكتوب عن المنطقة التى يتداخل فيها التأمل بالنشاط العملى. وجمهوره المستهدف، هم: الفلاسفة السياسيون، والأفراد المعنيون بالسياسة. الخطر الواضح هو أن يقع الكتاب فى الفالق بين الفريقين دون أن يثير اهتمام أيهما، أو أكثر من هذا: أن يرضى اهتمام أحدهما مستبعدا الآخر. ما أرجوه أن يحقق عموما توازنا معقولا بين اهتمامات الفريقين. وحتى إذا لم ينجح فى ذلك؛ فإنى أرجو أن يحفز عقولا أفضل على استكشاف كيفية ممارسة الفلسفة السياسية بما يحقق العدالة لشقيها المهمين على السواء، وتحديد السياسات التى لا يكتفى فيها بتقديم المادة الأولية، وإنما تصاغ أيضا فى شكل ملائم يفلسفها[٥].

الهوامـــش

(١) فيما يخص العولمة، انظر: "Benyon and Dunkerley (2000) scholte (2000) and Bergerand Huntington (2002)".

(٢) مصطلح الهوية بالمعنى الذى استخدمته أصبح شائعًا جدا بعد الحرب العالمية الثانية. لقد أصبح مصطلحًا ذائع الصيت فى سبعينيات القرن العشرين؛ حيث كان يشتكى كثـير من الكُتاب أمثال: "Robert Coles" و"W.J.M. Mackenzie" أن المصطلح أصبح مستهلكًا وغير مثير للاهتمام من كثرة استعماله. مقتبس من: "Brubaker and Cooper (2000, P.3)". حتى فى أواخر ستينيات هذا القرن، اعتقد البعض أن الموقف الاصطلاحى أصبح خارج السيطرة (Ibid. p37) وفى السنوات الأخيرة تم تنقية استخدام المصطلح واستعاد انتشاره.

(٣) انظر: "Hegel (1961 and 1995)" ومن أجل المناقشة الكاملة، انظر:

"parekh (1982, chs 4 and s)".

(٤) انظر: "parekh (1981 and 2000b)".

(٥) يوجد اتجاه عام؛ غير أنه اتجاه خاطئ؛ لتعريف الفلسفة بأسلوب معين وتطبيقها آليا على موضوع البحث مهما كان هذا الموضوع. يقول أرسطو: "إن طريقة التعبير بطريقة فلسفية ينبغى أن تكون ملائمة لموضوع البحث حتى لا تشوهه". إن الاختلاف بين فلسفته النظرية (الميتافيزيقا) وفلسفته العملية (الآداب العامة للسلوك والسياسة) معروف جيدًا. والأمر الذى نال تقديرًا أقل يتمثل فى الاختلاف الهيكلى للفلسفة النظرية والفلسفة العملية، هذا يعنى أن أسلوب أرسطو يناقش الحياة الأخلاقية والسياسية. تختلف الفلسفة السياسية اختلافًا كبيرًا فى الحضارات المختلفة، وللاستفادة من وجهة النظر المقارنة، انظر: (Dallmayer (1989 and 1999).

الفصل الثانى

مفهوم الهوية

تنشأ قضية الهوية فى سياقات مختلفة، مخلفة تراثا ثريا من الخطاب فى كل سياق(١).

قد يدور بخلدنا تساؤل: هل نحن الأشخاص أنفسهم الذين كانوا منذ خمسين عامًا؟ وما إذا كانت قصة حياتنا من الميلاد إلى الآن هى قصة الشخص ذاته؟ وإذا كان الأمر كذلك؛ فما هى أوجه الشبه التى تكمن فى تلك القصص؟ ومن الجائز أن نتساءل أيضًا إذا ما كنا الشخص نفسه فى أدوارنا المختلفة، فكيف يقال إن هذه الأدوار تخص الفرد نفسه، وما هى قاعدة هذا التشابه؟ وربما نتساءل إذا ما كنا شيئا آخر غير فيض لا نهاية له من المشاعر والذكريات والأفكار والحالات النفسية، لو لم تكن؛ فما الذى يضمها جميعا ليجعل منها إيانا؟ ومن الجائز أن نتساءل أيضًا ما الذى يكسبنا كينونتنا الفردية ويفرقنا ويميزنا عن الآخرين ويجعلنا هذا الشخص الذى يختلف عن الآخرين؟ ورغم اتصال وترابط هذه الأسئلة، فإنها تؤكد على جوانب مختلفة من الهوية وتفحصها من زوايا مختلفة. وسوف أناقش الهوية بمفهومها الأخير فى هذا الفصل وباقى أجزاء الكتاب(٢).

تكمن هوية الشىء فى تلك السمات الجوهرية التى تحدد أنه هذا الشىء أو هذا النوع من الأشياء وليس الأشياء الأخرى، وتميزه من الأشياء والأنواع الأخرى. بيد أن الإشارة إلى الاختلافات فحسب ليس كافيًا؛ لأن جوانب الاختلاف بين الأشياء عديدة ولا يمكن حصرها. الأكثر أهمية من ذلك أن الاختلافات ربما تكون عادية أو طفيفة، ومن ثم لا تخبرنا بشىء عن الكيان الإنسانى الذى نحن بصدده. نحن بحاجة إلى أن

نسبر غور هذه المسألة ونحدد السمات الهامة والجوهرية للهوية التى تميز الأشخاص عن بعضهم البعض، والتى بدونها لن تكون ما هى عليه. وعلى سبيل المثال، فإن حقيقة أن الدول الحديثة - على عكس أسلافها - دول كبيرة تحتاج إلى جوازات سفر وتأشيرات للانتقال من بلد إلى بلد، فضلاً عن أن هذه الدول لها أعلامها وأناشيدها الوطنية، هذه الأمور فى حد ذاتها لا تخبرنا: لماذا هذه الدول تشكيلات سياسية جديدة؟ تكمن هوية تلك الدول فى سمات مرتبطة بعضها ببعض، مثل: كينونة الأرض، والسيادة، والفضاء القانونى المتجانس، وتجريد العلاقات السياسية من باقى العلاقات الاجتماعية؛ فذلك هو ما يجعلها متفردة تاريخيا.

يجوز أن نستعرض هوية أى شىء، مثل: الرأسمالية أو الحضارة الغربية أو الحداثة أو العالمية أو المسيحية، متسائلين فى كل حالة: ما الذى جعل هذه الأشياء ماهى عليه، وما الذى يميزها ويجعلها مختلفة عن الأشياء الأخرى؟ هذا هو الحال أيضًا فيما يخص تحديد هوية الكائنات البشرية، أضف إلى هذا شيئا يميز الإنسان، وهو وعيه بذاته وبمصيره، تلك الأمور التى تمكنه من التفكير فى ذاته وما يرغب فى أن يكون عليه. لاستكشاف الهوية الفردية يجب أن نتساءل: ما الذى يجعل الفرد هو لا غيره؟ وكيف يرى نفسه والعالم من حوله ويرتبط بهما؟ وتبعًا لهذا: لماذا هو هذا الشخص وليس شخصا آخر؟ ليست أى سمة تشكل هوية الفرد، بل الذى يشكل هوية الفرد فقط هى تلك السمات التى تكون جزءًا لا يتجزأ منه، والتى مع غيابها يفقد الشخص هويته ولا يكون هو الشخص ذاته. تتضمن الهوية تفسيرا وحكما وليست مجرد وصف أمبريقى فحسب. ومن الخطأ أن يعتقد الفرد أن بإمكانه أن يأخذ ما يملكه شخص آخر، بمعنى آخر أن يأخذ هوية شخص آخر.

الهوية الفردية لها ثلاثة أبعاد، أو ثلاثة مكونات مترابطة. لأغراض التحليل ومع خطر تحويل المجرد إلى محسوس، سوف أطلق على هذه الأبعاد ثلاث هويات مترابطة ولكن مختلفة. الكائنات البشرية عبارة عن أفراد متفردين، ومراكز مميزة للإحساس بالذات، ويمتلكون أجساماً وتفاصيل ذاتية مختلفة، وحياة داخلية لا يمكن إقصاؤها، وشعور بالكيان الشخصى والأفكار والآراء الخاصة. سوف أطلق على هذا: الهوية الشخصية.

أما البعد الثانى فيتميز بالتداخل والتماسك الاجتماعى، فالناس جماعات عرقية أو دينية أو ثقافية أو مهنية أو قومية أو غيرها من الجماعات، وترتبط هذه الجماعات بالآخرين بطرق رسمية وغير رسمية لا حصر لها. هذه الجماعات تُشكِّل وتميز نفسها كما أن الآخرين يميزونهم من حيث انتمائهم لجماعة من الجماعات أو أكثر من جماعة. وسوف أطلق على هذا: الهوية الاجتماعية.

أما البعد الثالث، فالناس كائنات بشرية تنتمى - ويعرفون أنهم ينتمون - إلى نوع مميز، هم يعرفون أنفسهم ويقررون كيف ينبغى أن يعيشوا ويسلكوا كبشر. وسوف أوضح فيما بعد أن هذه الأبعاد الثلاثة متداخلة ولا يمكن فصلها، وكل بعد منها يفترض مسبقا البعدين الآخرين ويكتسب معناه ارتباطا بهما ويشكل جزءا مما أسميه: الهوية الفردية أو الهوية الشاملة لإنسان، إن هذه الأبعاد مختلفة فى طبيعتها وتنشأ بطريقة مختلفة، وهذه أبعاد يمكن وينبغى تمييزها؛ لكى نواجه الاتجاه الحالى والسائد لمعادلة الهوية الفردية مع واحدة من هذه الهويات، وغالبًا تكون الهوية الشخصية أو الهوية الاجتماعية.

الهوية الشخصية

تُشكل الكائنات البشرية عبر مراحل حياتها المختلفة مؤثرات لا حصر لها؛ مقصودة أو غير مقصودة. فهناك أشياء عديدة يتم من خلالها صياغة وتشكيل الأفراد، مثل: الأسرة والمدرسة والثقافة والطبقة والدين والمجتمع الأوسع. هؤلاء الأفراد أيضا معرضون لتأثير خبراتهم وتجاربهم الشخصية، ولقاءاتهم الرسمية وغير الرسمية مع الآخرين، وما يتسامعون به بالصدفة وما يشاهدونه من أحداث، ويقرءونه من كتب ويشاهدونه من أفلام، وهلم جرا. وجميع هذه الأمور تؤثر تأثيراً عميقًا عليهم وتشكل هويتهم .

ومع تقدمهم فى السن يسعون إلى فهم أنفسهم وإعطائها معنى . إنهم يفكرون فى معتقداتهم وقيمهم واتجاهاتهم فى الحياة وصفات شخصياتهم، فيوافقون على بعضها

وينكرون بعضها الآخر. ومن الجائز أن يجدوا أنفسهم يحملون أنواعا من التحيز غير منطقية أو أن بعض قيمهم ومعتقداتهم عن العالم مضللة، ومن ثم يضعون أنفسهم فى مهمة التغلب على هذه الأمور. إن المعتقدات والقيم التى يعرفون أو يحددون بها أنفسهم كشخص معين؛ تشكل هويتهم الشخصية، وتوضح مفهومهم لأنفسهم أو توجههم الأساسى، وتقدم إطارا يرون من خلاله أنفسهم والعالم. إن فهم النفس واستنباطها لا يحدث فى خواء اجتماعى، بل على خلفية سلسلة من الإمكانات ومُثل الحياة وأشكال الفكر والموارد الفكرية والأخلاقية المتاحة فى مجتمع الفرد ويتشكل بها. وفى المجتمعات التقليدية تتحدد هوية الفرد بهذا القدر أو ذاك من الشمول على أساس وضعه الاجتماعى المرسوم بقوة، ولا تعطى من القيمة أو يتاح لها من المجالات أكثر من ذلك، وإن بقيت فى تفاصيل السيرة الذاتية المجردة. هذا الأمر مختلف فى مجتمعنا الحديث، وسوف أركز على ذلك(٣).

وعلى الرغم من التسهيلات التى يقدمها الآخرون، فإن الهوية الشخصية فى المجتمع الحديث منجز فردى(٤) فى متناول الجميع، ولكن بعضهم يفشلون فى تحقيقها بسبب تنشئتهم الضحلة، أو عدم كفاية فهمهم لأنفسهم أو اضطراب هذا الفهم، أو افتقارهم إلى التفكير النقدى فى أنفسهم، أو كراهية حسم التفضيلات أو الخوف منه. وهم فى المجتمع الاستهلاكى الذى يشجع على الهوية المستقرة ليس لهم مايميزهم على وجه الخصوص؛ بل يعتمدون على حالتهم المزاجية، وينجرفون فى الحياة دون إدراك واضح: من هم؟ وماذا يرغبون فى أن يصنعو بأنفسهم؟ وكما يقال: "من لا يهدف إلى شىء لا يفقد شيئا". وإذا أردنا أن نوسع مفهوم المصطلح ونستخدم تعبيرا متناقضا؛ لنا أن نقول: إن هويتهم الشخصية هى أنه ليست لهم هوية شخصية. الهوية الشخصية ليست شيئا نمتلكه، وبمجرد أن يتحقق نستطيع أن نعتز به ونحافظ على استقراره . إن الهوية الشخصية تعبر عن نفسها وتحتفظ بحيويتها فحسب بقدر ما يتم استخدامها وتأكيدها فى اختيارات وأفعال مناسبة. إنها ليست منتجا نهائيا، فالخبرات الجديدة وإعادة المرء النظر فى نفسه والتغيرات الاجتماعية والانفتاح على طرق أخرى فى النظر إلى العالم، ومساءلة النفس بطريقة أعمق؛ ربما تكشف غموضها وحدودها وتؤدى إلى مراجعتها.

تتضمن الهوية مبدأ الاختيار بمعنى أننا نتداول ونقرر ما إذا كنا نعرف أنفسنا، أو نسعى إلى أن نصبح، هذا النوع من الشخص أو ذاك. فلسنا محكومين بخلفيتنا، بل نحن قادرون على انتقادها، وأحيانًا الانسلاخ منها. غير أنه ينبغى علينا ألاَّ نتجاهل حدود هذا الاختيار، وألاَّ نتوسع فى تعريفه أو نضيِّق منه إلى حد أن يفقد كل تعيين، ولا يقع شىء خارجه(٥). وربما لا تنطوى بعض الهويات على اختيار، مثل ماهو مُسلم به عموما الآن بالنسبة للمثليين، فأحدهم يجد نفسه منجذبا بطريقة لا يمكن مقاومتها إلى أشخاص من نفس جنسه، ويتقبل هذا ببساطة على أنه أمر واقع. وحتى عندما يوجد الاختيار، فربما يكون هذا الاختيار مقيدا داخليًا بطريقة قد لا نعيها تماما، وتحد من البدائل التى نستنبطها أو من التفكير فيها بشكل جاد. نعتقد أحيانًا أنه من العبث أن نقضى حياتنا فى محاربة بعض اتجاهاتنا غير المرغوب فيها، لكنها متأصلة، ونروض أنفسنا على قبولها، أو ننساق بكامل قوانا نحو طريقة معينة للعمل أو أسلوب حياة معين، مستسلمين لهذا "الوهن الداخلى" أو "الدافع القوى"(٦).

بل إننا نكتشف أحيانًا أننا لسنا ما كنا نظنه عن أنفسنا، مثلما يحدث عندما تظهر على نحو غير متوقع جوانب فى أنفسنا طالما قمعناها أو تناسيناها. ويحكى توم هايدن Tom Hayde، كاتب وناشط أمريكى من أصل أيرلندى، والذى كان يظن أنه قد أصبح أمريكيا قحا، عن تجربة ليست غير شائعة، فلدى مشاهدته حملة نظمها نشطاء حقوق الإنسان الأمريكيون من أصل أفريقى وهم يجوبون الشوارع فى مسيرات ويغنون: "سوف نتغلب"، تجلت الحقيقة فجأة أمامه وشعر بأقصى قوة أنه أيرلندى حقا، أيرلندى فى داخله، ولقد أحس بما أصابه من خواء روحى جرَّاء الاندماج فى المجتمع الأمريكى، وود لو يسترد هويته الأيرلندية من النسيان القهرى(٧). تحدث العديد من أبناء السكان الأصليين فى أستراليا، الذين تبناهم آباء بيض وشبوا معتقدين أنهم بيض عما تعرضوا له من "اكتشاف مفاجىء وجارح للذات"، ومن شعور بالتعرف على هويتهم عندما واجهوا طرائق حياة السكان الأصليين وموسيقاهم وطقوسهم. وعلى مستوى مختلف قليلاً، نحن نبنى نمطا معينا للشخصية من خلال اختياراتنا، وفى الوقت الذى نفعل فيه هذا يتقلص مجال الاختيارات، ونستبعد تماما أشياء معينة، أو لا نراها بدائل

مقبولة أو ممكنة. أوضح سبينوزا التناقض الظاهرى للاختيار؛ عندما لاحظ أن الشخصية الناضجة تكون هكذا؛ لربطها هوية الفرد، فى الأمور المهمة من الناحية الأخلاقية، بالتزامات وقيم معينة لا يملك المرء إزاءها خيارا أو يملك الحد الأدنى من الاختيار. فعندما لا يغتالنى تلميذى لفشله فى امتحانه، فمن الغريب أن أقول إن لديه اختيارا لفعل ذلك؛ لكنه لم يفعله. فالفكرة لم تعرض له أصلا، ولو كإمكانية شكلية أو نزوة، وإن حدث؛ فسيعتقد أنه من المضحك أو من الجنون أن يفكر مثله فيها.

يقدم سيجموند فرويد زاوية مختلفة حول إمكانية وحدود الاختيار فى تشكيل الهوية(٨). يقول إنه كان بعيدا تمام البعد عن دين آبائه، فلم يشاركهم مُثلهم القومية ولا مشاعرهم العميقة بافتقاد الأمان، وكان ينتقد كثيراً من معتقداتهم وممارستهم، ولم يعتبر نفسه يهوديا. لكنه عندما تأمل نفسه، اكتشف أنه فى "طبيعته الأساسية يهودى". ولديه "كثير من القوى العاطفية المبهمة وأيضا وعى واضح بالهوية الداخلية"، التى لا يستطيع أن يفعل سوى القليل بشأنها والتى وافق عليها كجزء لا يتجزأ من نفسه. وحدد صفتين مهمتين فى نفسه أرجعهما إلى خلفيته اليهودية: الأولى: التحرر من كثير من التحيزات التى قيدت الآخرين وحدت من استخدام عقولهم، والثانية: استعداده للانشقاق عن الأغلبية. ولا يرغب فرويد فى أن يقول إن غير اليهود لا يمتلكون هاتين الصفتين، لكنه بالأحرى يود أن يقول إنه فى حالته كانت تنشئته اليهودية هى مصدرهما. وقد أقر بأنه ربما يكون قادرا على تغييرهما إذا حاول ذلك بشكل جدى، لكنه زعم بأنه لا يرغب فى ذلك، ويرجع ذلك، إلى حد بسيط، إلى أن هاتين الصفتين مهمتان فعلا. وتوضح حالة فرويد الأوضاع التى يكون فيها ما تتضمنه تصديقا انعكاسيًا لا اختياراً.

تلعب الهوية الشخصية دوراً لا غنى عنه فى الحياة البشرية(٩). فهى بوصلة عقلية وأخلاقية توجه اختيارات الفرد وأفعاله، وتجعلها متماسكة ومتناغمة. وهى تمكن الفرد من أن يخطط ويبنى حياته، وتعطيها اتجاها، وبذلك تضمن ألاَّ يكون الفرد مجرد انعكاس لتوقعات الآخرين، أو دمية للقوى الداخلية والخارجية. وهى تقدم الأعراف التى

يحكم بها الفرد على نفسه، وتكون أساسا لاستقامته، وبفضلها لا يحلم الفرد بفعل أشياء معينة أو يفعلها مع وجود شعور عميق بعدم الارتياح. وتشير الهوية الشخصية إلى كيفية سلوك الفرد فى مواقف معينة، وما الذى يكرهه أو يحبه، (وبالنسبة للقديس أوجستين فإن هذا يعد المؤشر الأكثر اعتماداً عليه فى معرفة الهوية)، وكيف له بصفة عامة أن يوجه حياته. إن اختيارات وأفعال الفرد هى ملك له، لا لمجرد المعنى البيوجرافى الذى يجعل المرء تعبيرا عنها، لكن بالمعنى الأعمق من أنها انبثقت من هذا النوع من الأشخاص وشاهدة عليه. إن الأنا التى تصنع هذه الاختيارات والأفعال ليست أنا خاوية أو صورية، بل ممتلئة بمحتوى أو شخصية محددة، لكن الفرد هو الذى يصنع هذه الاختيارات الشخصية المحدودة ويعد مسئولاً عن هذه الاختيارات.

تعد الهوية الشخصية مصدراً لمثل هذه الانفعالات القوية والموجهة للأفعال: كالكبرياء والخجل والحيرة والارتباك والشعور بالذنب، والتى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بشعور تقدير الذات لدى الفرد. ويعتقد الفرد أنه نظراً لكونه نوعًا معينا من الأشخاص، فإنه ينبغى له أن يفعل أشياء معينة أو لا يفعلها، تقدير الفرد لذاته يرتفع أو يقل عندما يفعل أو لا يفعل هذه الأشياء. الفرد يفعل الصواب لا لأنه ينبغى أن يفعله، لكن لأنه يجب أن يفعله، باعتباره تعبيرا عن نوعه من الأشخاص. وهكذا تمنح الهوية الباعث، وتعد مصدراً للنشاط الأخلاقى، كما أنها تقدم أفضل زاوية نرى من خلالها ماضى الفرد وتحكى قصة حياته بطريقه لها مغزاها. وعلى الرغم من أنه يمكن إعادة النظر فى الهوية، فإنها تتطلب استقراراً نسبيًا. ونظرا لدورها الموحد فى الحياة البشرية، فهى بالضرورة شىء واحد مفرد وإن لم تكن شيئا جامداً مصمتا. أما الفرد ذو الهويات الشخصية المتعددة، أو الذى يريد أن يكون أنماطًا مختلفة متعددة لشخص واحد فى الوقت ذاته، فلا يعد شخصا واحدا ولكن أشخاصا متعددين. ولأن معظمنا أو حتى نحن جميعا، كما يقر والت وايتمان Walt Whitman، متعددو العناصر وننطوى على أشتات غير متماثلة فى أنفسنا، فنحن نبذل جهداً لنفرض على حياتنا مقياسا جوهريا من الانتظام والتماسك بإلزام أنفسنا بأن تكون نمطا معينا من الناس.

النفس البشرية قارة شاسعة مسكونة بجميع أنوا ع الرغبات والذكريات والمخاوف والهموم والوساوس والتعقيدات والعواطف والأحاسيس التى اكتسبها الإنسان أثناء مجرى حياته. وبعض هذه الأشياء تكون أكثر عمقًا وخفاء حتى على الأفراد الأكثر صرامة واختبارًا لأنفسهم، ونظل إما غير مدركين تمامًا لهذه الأشياء وإما أن نلتقط لمحات خاطفة وعابرة منها. نحن غالبًا نجد أنفسنا نقول ونشعر ونريد ونحلم بأشياء تدهشنا، وتترصدنا أفكار ومخاوف وهموم لم تخطر لنا ببال، وبالتالى لا نستطيع أن نتوقع تأثيراتها أو نقى أنفسنا منها. تتجاوز النفس فهمنا لها، ولما كانت النفس ليست متماسكة أو واضحة دائمًا، فهى غالبًا ما تتجاوز تفسيرنا لها بوضوح. وبما أن تعريفنا لأنفسنا أو مفهومنا عنها محكوم بفهمنا المحدود بالضرورة لها، فإن هذا الفهم يظل دائمًا مؤقتًا وعرضه لعواقب التأثيرات المزلزلة غير المتوقعة. وإذ نتمسك بمفهومنا عن أنفسنا، إلا أننا بحاجة إلى أن نكون على أهبة الاستعداد لإعادة نظر وتفكير ممكنة فيها. إن هؤلاء الذين يجمدون هوياتهم، ويتجاهلون هشاشتها ويستبعدون إعادة النظر فيها، إنما يكلفون أنفسهم أكثر مما يستطيعه أو يجب أن يفعله أى إنسان.

إن عملية تعريف النفس أكثر تعقيدا من أن تحتويها عبارات مثل اكتشاف الذات أو ابتداعها أو كتابتها. فكل هذه الأشياء داخلة فيها، لكن لا شيء منها كافٍ فى حد ذاته. نحن نشكل هويتنا على أساس ما نحن عليه نتيجة للتأثيرات المبكرة من خلال محاولاتنا المستمرة لاستخلاص معناها. وفى بعض الحالات نقر ونوافق على المعتقدات والقيم والاتجاهات الموروثة، وفى حالات أخرى ينتابنا شعور بالحيرة إزاءها ونسعى إلى تغييرها. وحتى عندما نراجع أجزاء كبيرة من هويتنا، نجد أنفسنا مقيدة بحقيقة أن أشياء كثيرة عن أنفسنا تظل أشياء معتمة وغامضة، وبأننا لا نستطيع أن نجعل من أنفسنا ما نريده. وإذا كان ما نسعى إليه لتحقيقه فى أنفسنا لا يتناغم إلى حد بعيد مع ما نحن عليه، فإننا فى هذه الحالة نكلف أنفسنا مهمة مستحيلة أو شاقة إلى أبعد حد، ونحمل أنفسنا عبء هوية غير مستقرة. فالبشر ليسوا كائنات متسامية تقف خارج موروثاتها، ولا تلك الموروثات مادة سلبية تخضع لمخططاتهم. وفيما عدا حالة القطيعة الجذرية للمرء عن ماضيه، بل أحيانًا حتى فى هذه الحالة، يكون تحديد الذات عملية بطيئة عضوية تتسم بدرجات مختلفة من الاستمرارية وعدم الاستمرارية.

ليست هناك هوية شخصية يؤخذ بشهادتها لنفسها أو تسمو فوق النقد كما يعتقد المدافعون عن سياسة الهوية[١٠]. إن حقيقة أن الفرد يتعرف على ذاته بأسلوب معين، ويسعى إلى أن يكون نوعًا معينًا من الأشخاص تستحق الاحترام؛ لأننا ينبغي أن نحترم حق الذات في تقرير مصيرها. غير أن احترامنا لا يمكن أن يكون غير مشروط. من الجائز أن نعتقد أن نوع الشخص الذي أصبحت الذات عليه أو تريد أن تصبح عليه لا يمكن الدفاع عنه أو يصطدم بما نقيمه أكثر وأنه لا يستحق احترامنا. ويحدث هذا على وجه الخصوص عندما يتجاوز تعريف الذات حياة الآخرين كما يحدث غالبًا. وبما أن الهوية الشخصية تعتمد بالأساس على تقييم الذات النقدي وتمتلك جوهرا أخلاقيا، فهي تعد مسئولة عن الذات وتحتاج أن تفسر للآخرين: لماذا هي تعرف نفسها بهذا الأسلوب؟ ولماذا هي تعتقد أنها تستحق احترامهم؟ يتضمن هذا إبداء الأسباب التي تنساق بشكل طبيعي من مجموعة المعتقدات والممارسات السائدة، وإن لم تكن بالضرورة محصورة فيها. ربما تقر الذات بأن المعتقدات والممارسات السائدة تبرر هويتها، أو أنها محدودة ومقيدة وتتحامل بشكل ظالم ضد الهويات ذات القيمة ومنها هي نفسها. وهذا يؤدي إلى نقاش وجدل ومنافسة، قد تؤدي إلى تأكيد المعتقدات والقيم السائدة أو مراجعتها، وهويتها إما أن تكون محظورة وإما متكيفة. وينبغي أن نعود إلى هذا لاحقًا. وفيما يخص الحاضر، فنحن بحاجة إلى ملاحظة النقطة الحاسمة التي تقر بأن جميع مزاعم الهوية معرضة للفحص الدقيق عقلانيا. وفي الوقت الذي تشكل فيه هويتنا الطريقة التي نفكر بها والأسباب التي نجدها مقنعة، فإنها في المقابل تفسح المجال لأفكار انتقادية وتصديق من الآخرين.

الهوية الاجتماعية

يشترك البشر في علاقات مختلفة، ويقدمون أدوارًا مختلفة، ويكونون أعضاء في منظمات ومجموعات ومجتمعات متنوعة، يعرفون أنفسهم للآخرين – وفي المقابل يعرفهم الآخرون – من خلال أي منهما. ولا حدود في الواقع لما قد ينتج من ذلك من تعريفات وفئات اجتماعية قد تقوم على أساس خصيصة أو سمة أو ممارسة أو علاقة

أو معتقدات إنسانية. إن الطول والحجم والوزن واللون، وأشكال الأنوف والعيون والشفاه، ووقت الميلاد، والدين، وحجم الشعر على جسد الفرد، وعدد شركاء الممارسة الجنسية، وكون الفرد كاثوليكيا مرتدًا أو ملحدًا، أو حفيد المهاتما غاندى، أو عشيقة للرئيس الراحل كيندى، كل هذا يصلح أن يكون أساسا لتصنيف الأفراد ووضعهم فى فئات معينة.

لكل أنواع الأسباب، بما فيها الرغبة فى الحفاظ على هيكل معين للسلطة، أصبحت بعض هذه السمات والعلاقات مهمة اجتماعيًا ويجرى استخدامها لتصنيف الأفراد ومنحها معانى وأصبحت محكومة بأعراف سائدة، وارتبط بعضها ببعض. فكون الفرد امرأة – فى مجتمعنا، كما فى معظم المجتمعات الأخرى – لا يضعها فى فئة بيولوجية فحسب، بل أيضا فى فئة لها دلالة اجتماعية. فالمتوقع من النساء أن يتعهدن فى أنفسهن صفات معينة، ويسلكن بطرق معينة، ويمتنعن عن استخدام ألفاظ وعبارات معينة، وأن يلبسن ويجلسن بطرق معينة، وأن يحكم عليهن بأنهن مناسبات أو غير مناسبات لشغل أنواع معينة من الوظائف. وفى مجتمع يولى اهتماما وانتباها للاختلافات العرقية، يتم تصنيف البيض والسود تحت فئات لها دلالات اجتماعية، يخضعون لأعراف معينة وأشكال نمطية ومعينة من العلاقة والتعامل. وبما أن الفئات ذات الدلالة الاجتماعية تحدد وتعرف الأفراد كأنواع معينة من الأشخاص وتعرضهم لأعراف وتوقعات معينة، لذا فسوف أطلق عليها: الهويات الاجتماعية.

فى الوقت الذى تكون فيه بعض الهويات الاجتماعية شائعة فى معظم المجتمعات، نجد بعضها الآخر يختلف من مجتمع إلى آخر. وحتى فى المجتمع الواحد تنتاب الهويات حالة من التغير المستمر. فالأرملة العجوز كانت ذات يوم تحظى بهوية اجتماعية فى أوروبا، ولكنها لم تعد كذلك الآن. وكانت – وإن لم تعد كذلك الآن – قرينة الحظ السيئ والقوى الشريرة، ومستبعدة من المناسبات الاجتماعية المهمة. شهدت العقود القليلة الماضية فى الغرب بشكل أو آخر فى هذا السياق ظهور هويات اجتماعية جديدة، مثل: المراهقين، وكبار السن، والمستهلكين، ودافعى الضرائب. وفى السنوات القليلة الماضية، تحولت جائزة نوبل، التى كان ينظر اليها بحق على أنها إنجاز هائل منذ بداية منحها،

إلى أساس لهوية جديدة تتناسب مع عصر المشاهير. وعلى عكس ألبرت أينشتاين، وبرتراند راسل، وونستون تشرشل، وغيرهم من الفائزين الآخرين البارزين بالجائزة فى الماضى، فإن الفائزين اليوم بالجائزة يشار إليهم باستمرار وحصريا على أنهم المتوجون بجائزة نوبل كما لو كان هذا هو الهوية الوحيدة التى يمتلكونها، أو الأمر المهم الوحيد فى حياتهم. وهؤلاء المتوجون بالجائزة يتوقع، لا أن يكونوا لامعين فحسب، ولكن حكماء أيضًا، وأمناء على ضمير مجتمعهم أو ضمير الجنس البشرى، يدلون بدلوهم فى جميع أنواع الموضوعات بآراء يعبرون عنها فرديا أو جماعيا؛ من المتوقع أن يتلقاها العالم المتن على محمل الثقة تبعا لمصدرها. ومن الناس من يقبلون هويتهم المكتوبة عليهم ويتصرفون طبقا لمقتضياتها، ولكن آخرين ربما يرغضون بحكمة أن يقعوا فى هذا الفخ.

الجندر أو النوع، من ذكر وأنثى، بعد من أبعاد الهوية الاجتماعية. فالنساء فى معظم المجتمعات يتاح لهن سلسلة من الهويات أضيق مما يتاح للرجل. وبما أنه يُنظر إليهن بصفة عامة على أنهن الناقلات لثقافة المجتمع، فإن هويتهن الاجتماعية يتم حفرها بداخلهن بقوة أشد. كما أن هوياتهن تمر بصفة عامة بتغيرات أكبر، ويكن نتيجة لهذا أكثر إدراكًا لسرعة زوال هذه الهويات ومايقترن بها. وفى مجتمعات عديدة، من المتوقع أن يترك النساء منزل الوالدين بعد الزواج ويلتحقن بعائلة أزواجهن، ويأخذن لقب أزواجهن. ويجلب الزواج تغييرات فى الأسلوب الذى يُخاطبن به؛ فالآنسة تصبح سيدة. أما تغيراتهن البيولوجية فتكون أكثر وضوحًا، ودخولهن إلى مرحلة المراهقة يكون أكثر وضوحًا أيضًا. ونظرًا لكل هذه الأشياء، فإن تجربة المرأة لهويتها الاجتماعية وطريقة ارتباطها بها لا تكون غالبًا نفس تجربة طريقة الرجل.

كل مجتمع لديه - بشكل أو بآخر - نظام هويات واضح المعالم، يخضع فيه كل منها لأعراف معينة، ويحمل امتيازات أو أنواعا من الحرمان معينة، ويتم تطبيقه بفرض عقوبات رسمية أو غير رسمية تكون جزءًا من نظامه الانضباطى. تمثل الهويات الاجتماعية مزيجًا من المعايير السلوكية المصطلح عليها والسلطة، وتستمد مشروعيتها من مجموعة المعتقدات المهيمنة، وتستمد استمرارها من علاقات السلطة المهيمنة،

ويسعى المجتمع غالبًا إلى ضمان أن أفراده لا يتطابقون مع هويتهم الاجتماعية فحسب، ولكن يتشربونها أيضًا، بمعنى أن يجعلوا الشعور والمعتقد والاتجاه جزءا من الأسلوب الذى يفكرون به أو يتصرفون على أساسه. عندها لا يتصرفون فحسب، ولكن أيضًا يعرفون ويعيشون ويفكرون فى أنفسهم على أنهم براهمة Brahmins، أو منبوذون، أو من ذوى البشرة السوداء، أو نساء، أو مسيحيون صالحون، فهم بذلك ينغرسون بقوة فى هويتهم الاجتماعية. يعد هذا شكلاً متعمقًا من الهندسة الأخلاقية، وقهرا للروح، يضرب المجتمع من خلاله بجذوره العميقة فى أفراده. نحن لا نستطيع أن نبنى علاقاتنا الاجتماعية كما يروق لنا ونستغنى عن الهويات الاجتماعية، بل إن هذه الهويات الاجتماعية يمكن أن تستولى علينا وتصبح سجونا لنا، فهى تعد مصادر للنظام والقدرة على التنبؤ ومن ثم الحرية، لكنها تعد أيضًا مصادر تهديد مستمر. ولا عجب أن نظام الهويات لأى مجتمع نادرًا ما يتحرر من منافسة مكتومة أو معلنة، فردية أو منظمة، وخصوصا من جانب مجموعتين من الناس. هؤلاء الذين لم يتم الاعتراف بهويتهم، بمعنى أن تكون مقبولة ومحترمة وتحمل الصبغة الشرعية؛ وأولئك الذين تم الاعتراف بهوياتهم لكن يتم تهميشهم والتحقير من شأنهم. ولكلتا المجموعتين فى منافستها استراتيجية متشعبة مختلفة وكفاح سياسى مختلف. وسوف أعود إلى هذا فيما بعد.

من الجائز أن تنشأ الهويات الاجتماعية بطريقة غير مقصودة أو شبه مقصودة، ثم تمضى ليتمخض عنها نتائج عميقة غير متوقعة. فاعتقادا من الحكام البريطانيين أن الهنود شعب عميق التدين، وأنهم يحددون هوياتهم تبعا لذلك، أدخلوا سؤالا حول الدين فى جمع بيانات تعداد السكان. وأيا كانت نواياهم، فإن هذا التصنيف البيروقراطى الساذج كان له – ليس فى حد ذاته بوضوح وإنما ارتباطا بعوامل تاريخية أخرى – عواقب خطيرة على المدى البعيد، فالدين – الذى يعد حتى الآن مسألة شخصية واجتماعية – اكتسب بروزًا شعبيًا. وعلى الرغم من أن الدين لم يكن المحدد الأساسى للهوية الاجتماعية سابقًا، فإنه الآن أصبح أحد هذه المحددات. وبفضل اندماج الثقافات الهندية، الذى سمح للشعب الهندى أن يتبنى معتقدات وممارسات الآخرين،

فإن كثيرا من الهندوس - وحتى بعض المسيحين والمسلمين - الذين فعلوا ذلك ولم يصنفوا أنفسهم حتى ذلك الوقت أتباعا لدين أو آخر من هذه الأديان، اضطروا إلى أن يختاروا واحدا منها، ذلك الأمر الذى ولد مع مرور الوقت قوة دافعة حصرية لهذا الاختيار الاضطرارى. وأصبحت الجماعات الدينية المختلفة معدودة احصائيا، وكل منها تعرف كم عددها، وحجم ما ينبغى لها من وجود فى الوظائف العامة وفى المجالس التشريعية. ثم جاءت السياسات العامة لتتناسب مع حاجات ومطالب كل جماعة دينية، فزادت من تدعيم وتقوية اختلافاتهم. وتم تحديد هوية الهنود من جانبهم وجانب الحكومة على أساس دينى، فعلى سبيل المثال: عندما كان يحدث نزاع بين مالكى الأراضى الهندوس ومزارعيهم المسلمين لأسباب اقتصادية بحتة، كان النزاع يوصف بأنه بين الهندوس والمسلمين ويأخذ تفسيرا دينيا. ذلك لا يعنى أنه لا توجد اختلافات بين الهندوس والمسلمين، أو أن التعداد لا ينبغى أن يتضمن سؤالا دينيا، لكن يعنى أننا بحاجة إلى أن نكون حريصين جداً تجاه تصنيف الشعب بطريقة رسمية وتقسيمه إلى فئات، كما ينبغى أن نترك مساحة لهؤلاء الذين يرغبون فى تعريف أنفسهم وتحديد هوياتهم على اعتبار أنهم لا ينتمون إلى فئة واحدة ولكن أكثر من فئة أو لا ينتمون إلى أية فئة مطلقاً.

على الرغم من أن المجتمع يصنف ويعرف هويات أعضائه بأساليب معينة، ويتوقع منهم أن تكون تصرفاتهم بناءً على هذه الأساليب، إلا أنهم قد يتخذون مسلكاً مختلفاً لأنفسهم ووجهة نظر مغايرة. فى المجتمع التقليدى الذى تكون فيه الهويات ثابتة وصلبة ومحفورة بقوة فى نفوس أفراده، فى مثل هذا المجتمع يكون التنافر وعدم التناسق وعدم الانسجام أمرا نادرا نسبيًا؛ لكنه ملمح متكرر فى المجتمعات الحديثة؛ حيث التوافق حول الأعراف الاجتماعية ضيق نسبيا، وأفراد تلك المجتمعات يتميزون بالحراك الاجتماعى، ويتم تشجيعهم بل مطالبتهم بتعريف هوياتهم بأنفسهم. ويؤدى هذا إلى تنوع كبير فيما يعده الأفراد هويتهم الاجتماعية، وكيفية تحديدهم هذه الهوية، ودرجة الأهمية التى يعلقونها عليها. اندرج اليهود تحت فئة لها دلالة اجتماعية أو هوية اجتماعية فى الغرب فى الألفيتين السابقتين، وما زالوا كذلك بدرجة أو أخرى.

وارتبط هذا بصور نمطية واتجاهات معينة، وفى بعض الحالات بمعاملة تمييزية. لكن هذا لا يعنى شيئا لبعض اليهود الذين لم يحددوا قط هويتهم أو يفكروا فى أنفسهم كيهود، وهم يضعون اختياراتهم وينظمون علاقاتهم مع الآخرين على هذا الأساس. هم لا ينكرون أنهم يهود، لكن ليست هذه هى الطريقة التى يحددون بها هويتهم. فهى ليست هوية اجتماعية مهمة لهم، لكنها كذلك للمجتمع الأوسع، والنتيجة أنهم يجدون أنفسهم غالبًا فى الوضع الموجع بين نسيان هويتهم وتذكرها من حين لآخر[١١].

الجندر (النوع) هوية اجتماعية مهيمنة فى المجتمع الحديث، كما فى كثير من المجتمعات، لكن قد يعنى هذا القليل لبعض النساء. فالمحامية غير المتزوجة التى قضت حياتها بين المحامين الذكور قد ترى نفسها ويراها زملاؤها وعملاؤها وأصدقاؤها محامية فى الأساس. هى تعرف أنها امرأة، لكن قد لا يعنى هذا الكثير بالنسبة لها ولهم. وقد لا تفكر فى إبراز صفاتها الأنثوية أو لعب دور أنثوى فى شركة جميع أفرادها من الذكور، فقد كرست حياتها بأكملها لمهنتها. فلقب محامية يعد هويتها، وليس لقب امرأة. وقد تتغير الأشياء بالطبع. فقد تقع ذات يوم فى حب رجل، وبمرور الوقت تحدد نفسها كامرأة، وترغب فى أن تكون أما وتكتشف أن هويتها المهنية لم تعد ترضيها؛ فتبدأ بالاستمتاع بكونها امرأة، وتنمى صفات وعادات جديدة، وتطور رغبات وطموحات جديدة، ومن ثم تصبح هويتها النوعية (هويتها المرتبطة بالجندر) ذات معنى وعمق بالنسبة لها، وتعطى حياتها توجها جديداً، وقد تقلع عن مهنة المحاماة، أو تضعها فى موضع ثانوى من حياتها. هى الآن تغدو إنسانة مختلفة، ترى العالم وتتواصل معه بمنظور مختلف تماماً. وقد بدأ شيء من هذا القبيل يحدث بطريقة متزايدة لكثير من النساء أصحاب المهن المختلفة، ويرى الرجال أنه من الصعب تكيف المرأة مع المتغيرات والمستجدات.

الأدوار الاجتماعية هى هويات اجتماعية، لكن الأفراد يختلفون فى تحديدها والارتباط بها. فبعض الأفراد يرونها مجرد أدوار اجتماعية، لكن لدى آخرين تكتسب مدلولا أعمق وتشكل جزءا من هوياتهم الفردية. ولنأخذ مثالا على ذلك: مُدرستين؛ يعد التعليم بالنسبة لهما هو طريقتهما فى اكتساب معيشتهما من خلال وظيفة مرضية

بصورة معقولة، لكن اتجاهاتهما قد تختلف؛ فإحداهما لا تعنى الوظيفة لها شيئا سوى مجرد وظيفة، وهى على استعداد لأن تتركها إذا أتيحت لها وظيفة أفضل. لا يعنى هذا أنها تكره العمل، لكن بالأحرى هى تفتقد المعنى الأعمق لقيمة هذا العمل، فالعمل ليس جزءا لا يتجزأ من تعريفها لنفسها، وفقد هذا العمل لا يستلزم فراقا عاطفيا. بيد أن الأخرى قد تتخذ وجهة نظر مغايرة للوظيفة؛ فهى دائمًا ترغب فى أن تكون مُدرسة، وتفتخر بوظيفتها كمُدرسة، وتعنى وظيفتها لها الشىء الكثير. فهى تعرف هويتها بهذه الوظيفة، أى أن هويتها تتحدد بمهنتها، وهى تراها جزءا لا يتجزأ من كينونتها، ولا تحلم مطلقًا بالتخلى عن وظيفتها لشخص آخر. وبناءً عليه، نقول إن وظيفة المُدرسة هى دور اجتماعى للمُدرسة الأولى، لكنها هوية اجتماعية للمُدرسة الثانية، وبمعنى آخر: الهوية الاجتماعية للمُدرسة الأولى ظاهرية غير متعمقة، فى حين أن الهوية الاجتماعية للمدرسة الثانية تمثل معنى ومدلولا شخصيا أعمق.

بعض الوظائف لديها نزوع - أو على الأقل إمكانية - أن تصبح جزءًا لا يتجزأ من الهوية الشخصية لهؤلاء الذين يشغلونها. ويرجع هذا إلى ارتقائها الاجتماعى، ووضعها الاجتماعى، وطول مدة التدريب المطلوب لشغلها ونوعه، والطريقة التى تشكل بها هذه الأشياء الفرد، ودرجة التحديد اللازمة لهؤلاء الأفراد من أجل أن يتم العمل بصورة جيدة. يعد هذا بصفة عامة حال الأكاديميين والأطباء والفنانين والكتاب والسياسيين. وعلى عكس ملاحظ الغلاية أو البواب أو السكرتير أو موظف الآلة الكاتبة أو حاجب المحكمة، فإن الطبيب أو الأكاديمى قد يعرف نفسه بعمله ومقتنعا أن عمله نشاط ذو شأن أو أسلوب حياة، يتدرب من أجله لأنه يريده، ويراه شكلا للتعبير عن الذات، يبنى بوعى أو بلا وعى حياته حوله.

يحدث هذا فى مجالات أخرى من الحياة، ولنأخذ المواطنة مثالاً، فبعض الناس قد يراها علاقة ذرائعية بحته: فالوطن لا يعنى شيئا لهم، وهم يمتثلون لقوانينه انطلاقا من المصلحة الذاتية بصورة فجة أو مستنيرة. وآخرون يرون المواطنة علاقة أخلاقية، ويمتثلون لقوانين البلاد بإخلاص انطلاقا من الامتنان أو حسن العدالة والالتزام برد الجميل. قد يظل هذا شأنهم عندما يكونون فى بلد آخر، فتظل علاقتهم الأخلاقية هى

نفسها دون تغيير. لكن آخرين قد يندمجون فى البلد الآخر، ويرونه جزءا منهم، ويشعرون بحمايته وحيازته، ويحبونه ويعتبرونه جزءًا من هويتهم الاجتماعية والشخصية. وعندما تسلك حكوماتهم مسلكًا سيئًا، لا يكونون غير مبالين بذلك، أو لا يظهرون تحفظهم الأخلاقى على تصرفات الحكومة كما يفعل أصحاب المجموعتين الأوليين، ولكن لا يشعرون بالخجل تجاهها. ومثل هذه الاختلافات فى أسلوب فهم الأفراد لهوياتهم تميز جميع المنظمات. وماداموا لا يتحررون من واجباتهم الأساسية، فإن الاختلافات لا ينبغى أن تثير القلق. ونظرا لأسباب واضحة، فإن معظم المنظمات تصر على ضرورة اندماج أعضائها فيها والإيمان والارتباط بها بنفس الطريقة. ولا يوجد سبب وجيه للموافقة على مثل هذا التجانس، الذى لا يحتاجه بصفة عامة التوظيف الفعال للمنظمات، فضلا عن أنه ينتهك الحرية الأخلاقية لأعضاء المنظمة؛ ليقرروا كيفية الارتباط بأدوارهم الاجتماعية.

حتى العلاقات الوثيقة بين الأشخاص يتم تعريفها بطريقة مختلفة من قبل أفراد مختلفين، وما يعتبر هوية اجتماعية ذات شأن للبعض؛ ربما لا يكون كذلك للآخرين. من الجائز أن ينجب أب ذو علاقات نسائية متعددة أبناءً كثيرين، ولكنه لا يعتبر أبًا لأى منهم. قد يجعله المجتمع مسئولاً عن ذريته، لكن هذه الأبوة بالنسبة له ليست أكثر من واقعة بيولوجية، مقصودة أو غير مقصودة، مجردة من المعنى والأهمية. وحتى عندما يرى الفرد نفسه أبا، فإن الاستجابة لهذا الأمر تختلف من فرد لآخر، فهناك من يرى فى هذه الأبوة دورا اجتماعيا ذا قيمة ومرضيا، لكنه لا يزيد عن كونه دورا يمكن التنصل منه. وعندما يكبر الأطفال ويستقلون بحياتهم، فإنه لا يتأثر كثيرًا وتستمر حياته كما كانت من قبل. وآخر يعتبر الأبوة هوية اجتماعية ذات شأن كبير بالنسبة له. فهو يحدد ويعرف نفسه من خلالها، وينظم حياته وفقًا لها، ويشعر بفراغ عاطفى بعيد الأثر عندما يكبر أولاده ويستقلون بحياتهم.

وقد يرى بعض الأفراد أن ضعفهم أو عجزهم الطبيعى جزء من هويتهم الاجتماعية والشخصية. فالصمم – على سبيل المثال – يعد حقيقة بدنية، ومن الممكن علاجه بصفة عامة. ونجد بعض الصم يسعون إلى هذا العلاج، وبعضهم لا يرغبون فى ذلك.

فقد سئل صبى يبلغ من العمر عشرين عاماً فى جامعة Gallaudet للصم بواشنطن عما إذا كان يحب أن يجرى عملية لزرع تجويف للأذن الداخلية حتى يتمكن من السمع. فأجاب: "هل سيكون هذا أسهل ؟ نعم. لا أكذب عليك، أنا أرغب فى ذلك[١٢]. لكن إذا كنت أسمع وأتكلم، ففى هذه الحالة لن أكون أصم بأى حال من الأحوال. وهذا يعنى فقدان هويتى، وأنا لا أرغب فى أن أكون شخصا مختلفا تماماً، لذا لا أريد إجراء هذه العملية". وقد شاركه الرأى كثير من أعضاء الجمعية الوطنية للصم فى الولايات المتحدة ودول عديدة أخرى. ولو كانوا يملكون الاختيار فى أوائل حياتهم، لرحبوا بإجراء عملية الزرع. وبما أنهم الآن حددوا وعرفوا أنفسهم على أساس أنهم أشخاص لا يسمعون، وكونوا صفات ملائمة تواجه هذا العجز، ونظموا حياتهم على هذا الأساس، وأنشئوا مجتمعا جديدا لهم، وسلوكا ومعتقدات تختلف عن سلوك الآخرين، فإن أى تغيير من وجهة نظرهم سوف يقتلع حياتهم من جذورها، ويمزق حياتهم الشخصية والاجتماعية تمزيقًا جذريًا. كثير منهم ينتقد بشدة هؤلاء الذين يقومون بعملية الزرع، ووصلت إلى درجة أنهم يتهمونهم بالخيانة وافتقاد الأصالة والأمانة. وهؤلاء وكثيرون من أعضاء المجتمع الأوسع يتهمونهم بافتقادهم إلى التوازن وإشباع الشهوات بتعذيب النفس والانحراف الأخلاقى. وبما أن الناس يواجهون العقبات ويستطيعون التغلب عليها بأساليب مختلفة، فلا ينبغى أن نسعى إلى جعلهم متجانسين، مثلما يفعل الجانبان المتنازعان فى هذا الموضوع، فكل جانب لديه أسبابه، ولكن قراره يكتسب معناه فى حدود إطاره[١٣].

قد تظل الهوية الاجتماعية على حالتها من الناحية الرسمية؛ لكنها تمر بتغير جذرى فى محتواها وسماتها. على سبيل المثال، مازالت الطبقات الاجتماعية الهندية أساسا للهوية الاجتماعية فى الهند المعاصرة، لكن ارتباطها بوظائف مخصوصة وبوضع تراتبى موروث يقل شيئا فشيئا. وأصبحت هذه الطبقات - إلى حد بعيد - تعد نوعا من الروابط شبه الطوعية التى توفر شبكة اجتماعية، وأحيانًا تجمعا لاختيار شركاء الزواج. والأكثر من ذلك فإن الأفراد - بما فيهم الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا - أصبحوا لا يرتبطون بطبقاتهم الاجتماعية بنفس الطريقة التى كانت من ذى قبل،

فهم ينسبون أنفسهم إلى طبقة معينة كشارة تعريف أو للمطالبة بالمزايا التى تمنحها لهم السياسة الحكومية، لكنهم لا يعرفون أنفسهم ويشكلون طموحاتهم وعلاقاتهم بالآخرين من هذا المنطلق. وبما أن كلا من المعنى والفرد والمدلول الاجتماعى للطبقة الاجتماعية لم يعد على نفس حالته من قبل، فإن القول باستمرار الطبقات فى الهند المعاصرة يعد من أنصاف الحقائق. هذا هو حال الهويات الاجتماعية الأخرى أيضًا، مثل: الجماعة، والأسرة، وحتى الزواج فى الدول الغربية حاليًا.

وفى ضوء مناقشتنا يتضح لنا أن مفهوم الهوية الاجتماعية أكثر تعقيدًا مما كنا نتخيل؛ فالهوية الاجتماعية تختلف من فرد إلى آخر، وما تمثله الهوية الاجتماعية لمعظم أفراد المجتمع قد لا يكون كذلك للبعض الآخر، كما فى حالة المحامية التى أشرنا إليها من قبل. وقد يعلق الأفراد الذين يتقاسمون الهوية الاجتماعية درجات مختلفة من الأهمية عليها فى حياتهم. وقد يرى البعض أنها جزء من هويتهم الشخصية، فى حين يراها آخرون شيئا خارجيا يتعلق بالدور الذى يؤدونه فى المجتمع. والهويات الاجتماعية فى مجملها أو معظمها تصف حدًا أدنى من المحتوى السلوكى، ولكن فيما عدا ذلك يعرف الأفراد المختلفون محتواها بطريقة مختلفة. فقد يكتفى بعض المواطنين فى فهم محتوى المواطنة بأنها احترام القانون، فى حين يكون آخرون وطنيين متحمسين. ليست الهوية الاجتماعية بالصفحة البيضاء، ولكنها ليست أيضًا بالصفحة المثقلة بالكتابة. وإذا تجاهلنا الطرق المتنوعة التى من خلالها يخصص ويعرف وينظم الأفراد هوياتهم الاجتماعية، فإننا ننتهك تكاملها ونظلمها.

تعددية الهويات الاجتماعية

على الرغم من وجود هويات اجتماعية عديدة، فإنها تختلف فى المدى والعمق. فبعضها يعد مصادر رئيسة لآرائنا وقيمنا العالمية، وترتبط بأمور بالغة الأهمية لنا. والهويات الثقافية والدينية تميل إلى أن تلعب هذا الدور لدى معظم البشر. وعلى سبيل المثال: الأشخاص المتدينون، فالدين هو محور حياتهم ومصدر مبادئهم المرشدة. وهم يرون

الهويات الأخرى ويحددون أهميتها ومعاييرها السلوكية وفقًا للدين. يهدف المسيحى الورع إلى أن يتحلى بالصفات الحسنة؛ سواء أكان مدرسا أم جارا أم أبا أم زوجا أم مواطنا عاديا أم رياضيا أم فنانا، وهو يتساءل فى كل حالة: ماذا ينبغى عليه أن يفعل باعتباره مسيحيا صالحا؟

فى الوقت الذى يكون فيه أسلوب المسيحى الورع فى حياته قابلا للفهم والاستيعاب، إلا أن هويته الدينية قد تستبد بالآخرين وتفرض عليهم نظرتها وقيمها. فعلى سبيل المثال، قد ترى مُدرسة مسيحية صالحة أن واجبها يحتم عليها أن تبلغ عن العلاقات الجنسية لزميلاتها، وأن ترفض وتقهر التلاميذ الذين تنقصهم العقيدة، وتتخذ وجهة نظر مسيئة من النشطاء جنسيا، وتؤكد على دور الدين فى كل ما تدرسه، وهلم جرا.. كما قد يوجد أيضًا لاعب كريكت مسيحى صالح يظن أن من واجبة أن يطيح بعيدًا بالفتحة التى يجب أن تمر الكرة منها (الويكيت) ليسمح لضارب كرة ليفوز بالحيلة، أو يحتفظ بمكانه فى الفريق، أو يسعى إلى تحطيم رقم قياسى عالمى. ليس من المستبعد تصور أن يكون جميع أعضاء فريق الكريكت مؤمنين بعقيدتهم إيمانا حقيقيا، يصلون جميعا قبل بداية كل مباراة، ويرون أنفسهم خدًاما للرب، ويعتبرون كل مباراة يخوضونها معركة يجب أن يفوزوا بها من أجل الرب، ويكرسون كل خطوة يخطونها فى المباراة وكل هدف يحرزونه للرب.

فما هو الخطأ فى هذا الأسلوب، وكيف نقنع المُدرسة المسيحية أو لاعب الكريكت المسيحى بأنهما ضلا الطريق؟ ليس كافيًا أن نخبرهم بأن هوياتهم متعددة؛ لأنهما يعرفان ذلك، ولا كافيًا أن نخبرهما بأن هذه الهويات جميعا متساوية فى الأهمية؛ لأنها ليست كذلك. نحن بحاجة إلى أن نوضح لهم أن الأنشطة والعلاقات الإنسانية المختلفة لها بنيتها المتميزة، وأشكال تميزها، وأنماطها السلوكية وقيمها، وأن نوضح لهم أيضًا أن هوياتهم التى يشاركون فيها لها مطالب مستقلة، وأن تجاهل هذه المطالب باسم الهوية الدينية أو بعض الهويات الأخرى من شأنه أن يزعزع ويضعف تكامل الأنشطة البشرية. لعبة الكريكت عبارة عن مباراة أو رياضة لها قواعدها الخاصة بها وروحها وأخلاقياتها والمعايير التى تحكمها. وإذا أطاح بعض اللاعبين بالويكيت بدافع الإحسان المسيحى،

فقد لا نكون قادرين على أن نثق فى نتائج المباراة، وأن نعجب بمهارات اللاعبين، أو نقرر ما إذا كان لاعب الكريكت كان جيداً حقًا، وأن نستمتع بالمباراة عمومًا. أو إذا اعتبروا المباراة على أنها كفاح ونضال من أجل الرب، فإن التنافس الإيجابى قد يتحول إلى عداوة أو كراهية، بالإضافة إلى أن اللاعبين غير المتدينين لن ينضموا إلى الفريق، وإذا أخطأ اللاعب رمى الكرة؛ فسوف يجلب على نفسه إحساسا بالذنب والإثم، ومن ثم يعيق حركة اللاعب، أضف إلى ذلك أن الفريق الآخر فى حالة أداء مباراة جيدة، لن يتم تقديره وهكذا. وقد يقول محبو اللعبة فى هذه اللحظة إنها ليست مباراة للكريكت، ولكنها شىء آخر. أما إذا أدركنا التعاليم الدينية بطريقة صحيحة، ففى هذه الحالة لن نلعب بهذه الطريقة، وسوف يكون لنا وجهة نظر مغايرة عن الذين يفعلون ذلك.

أما حالة المُدرسة المسيحية فهى أكثر تعقيداً. فالمؤسسات التعليمية من الممكن أن يتم تنظيمها وفقًا للأسس والاتجاهات التى تطلبها. ومن الممكن أن يتم بناء العملية التعليمية على أساس دينى؛ بحيث يتم معاقبة المدرسين على نزواتهم الجنسية، ويعاد تعليم التلاميذ إذا ظهرت عليهم أمارات إلحاد وهكذا. غير أن معظم المجتمع لا يريد أن ينظم مدارسه وفقًا لمعايير دينية. فنحن نعتقد على أسس صحيحة أن وظيفة التعليم هى تعليم التلاميذ أن يفكروا بطريقة نقدية ومستقلة، وأن معتقداتهم الشخصية تستحق الاحترام، وأن حياة المدرسين الخاصة لا شأن للسلطات بها. وكل من يريد أن يكون مدرسًا ينبغى أن يقبل هذا، وإلا لا تكون هذه الوظيفة ملائمة له. لما كان الدين لا يمكن فصله واستبعاده من دور المدرس، فالمدرسون المسيحيون يمكن استيعابهم داخل حدود. فهم ليسوا مطالبين أن يدرسوا مادة تعليم الجنس، ويمكن أن يمنح لهم وقت للصلاة، وأيام عطلات فى الأيام المقدسة. لكن ينبغى بحق الإصرار على أن يتخلص المدرسون بدقة من قيودهم والتزاماتهم الاجتماعية القاطعة فى الأمور التى تعتبر محورية فى التعليم. فمن الممكن أن يبقى المدرس فترة أطول فى المدرسة لمساعدة التلاميذ الضعاف، وأن يظهروا الرحمة بالتلاميذ المعدمين، وأن يأخذوا حصص زملائهم الذين تواجههم ظروف معينة، لكن لا ينبغى أن يؤثر هذا على مستوى أدائهم.

هم فى المدرسة مدرسون وليسوا مسيحيين. العمل يمثل هويتهم الأساسية فى هذا السياق، أما كونهم مسيحيين فشيء فرعي وليس أساسا، ولا علاقة له بالعمل، ولا يمكن استيعابه إلا إذا كان منسجما معه.

بما أن الحياة البشرية متعددة بصورة لاتنفك عنها؛ بالمعنى الذى تكون فيه المجالات المختلفة للحياة مستقلة بدرجات مختلفة وتصنع مطالب مستقلة، فإن الهويات المختلفة لا يمكن أن تكون تابعة لأى من هذه المجالات أيا كان المدى الذى تصل إليه. والسياق هو الذى يقرر أى الهويات لها علاقة بهذا المجال أو ذلك من مجالات الحياة. وهذه الهوية - كما تم تعريفها اجتماعيًا - هى التى تفرض علينا السلوك المناسب. لذا، من الأفضل أن نقول بأننا مجموع هويات وليس هويات متعددة.

تمثل الهوية الاجتماعية السبيل الذى يتمكن من خلاله الأفراد من أن يتخذوا مكانًا وتوجها لهم فى هذا العالم[١٤]. تقدم الهوية الاجتماعية وجهة نظر، وطريقة ينظرون بها إلى أنفسهم والآخرين، وتحكمها - مثل جميع وجهات النظر - فرضيات وأفكار معينة. فأن ترى واحدة نفسها كامرأة؛ يتطلب تقسيم المجتمع على أساس النوع، ونفترض أنه صفة مميزة للعلاقات الإنسانية، كما أنه يضيء ويشرح الجوانب الهامة للحياة الإنسانية. وأن يرى فرد نفسه أسود أو أبيض؛ يتطلب تصنيف الكائنات البشرية على أساس اللون أو العرق، ونفترض أن هذا يساعد الفرد على أن يفهم المجتمع وتاريخه بطريقة أفضل. ويبدو المجتمع مختلفا عندما ننظر إليه من وجهة نظر الهويات الاجتماعية المختلفة. وتبدو الكائنات البشرية والعلاقات الاجتماعية فى أشكال مختلفة، ونفترض درجات مختلفة لأهميتهم، ويتم تصنيفهم وفهمهم بطريقة مختلفة.

يكاد لا يمكن المبالغة فى أهمية مجموع الهويات الاجتماعية فى الحياة الفردية والاجتماعية. وبما أن كل هوية اجتماعية تمثل طريقة معينة تنظر بها إلى العالم، فإن مجموع الهويات يعنى مجموعا من مجموع وجهات النظر، كل واحدة منها تكمل رؤية الأخريات وتصحح حدودها وتخلق جماعيا وجهة نظر عن العالم أعرض، ومتفاضلة، وتتخللها بعض الظلال. لا تتعايش الهويات بشكل سلبى، بل تفاعلها يكاثر كل منها

ويثبط من ضرورتها وتجسدها. إذ نرى فى الهويات جزءا لا يتجزأ من أنفسنا، فإننا نحتفظ بشىء من الاستقلالية عنها، ولا نصبح حاملين عاجزين لهذه الهويات. بما أن كل هوية اجتماعية تربطنا بمجموعة معينة من الناس، وتجعلنا جزءا من قصتهم التاريخية، وتعطى لحياتنا معنى وعمقا، فإن تعدد الهويات يقدم لنا انتماءات وولاءات ومصادر للمعنى متعددة، ويمكننا من تكوين قصص متداخلة عديدة لحياتنا. نحن قادرون على أن ندرك أن المجتمع والجنس البشرى يمكن تصنيفهم بصفة عامة على محاور عديدة مختلفة، وأن هؤلاء الذين يعارضون وجهة نظر معينة أو يظهرون العداء من منظور هوية واحدة قد يكونوا رفقاء أو أصدقاء من منظور آخر. ويساعدنا هذا على فهم ومواجهة تعقيد الحياة البشرية الذى لا يمكن الفرار منه، وأن نتجنب الأخذ بوجهة النظر المبسطة. تمتلك الهويات الجمعية ميزة إضافية لا تمتلكها الهوية الفردية أخلاقيًا وعاطفيًا. الحاجة إلى توازن وتكامل الهويات المختلفة داخل حياة متماسكة يخلق أيضًا قدرات للحكم والاعتدال وضبط النفس وترويضها.

يحدث العكس عندما تصبح هوية واحدة مهيمنة. فعندئذ يرى الأفراد أنفسهم ومجتمعهم والعالم من منظورهم الوحيد، ولا يخفقون فى ملاحظة جوانب متعددة منهم فحسب، لكنهم يتخذون وجهة نظر منحرفة ومشوهة عما يفعلونه. هم يقسمون النوع البشرى على محور واحد، ويرون الأفراد والجماعات إما أصدقاء أو أعداء، ويتجاهلون عامة الناس وروابطهم المتداخلة. هم ينقصهم المنظور المناسب الذى يقيم طلبات الهوية المهيمنة ويقدر حدودها. وبما أن كل ما لديهم هو هوية واحدة، فقد أصبحت تستحوذ عليهم ويتشبثون بها باستماتة ويخشون باستمرار من أن قهرها أو اختفائها قد يزعزع استقرار حياتهم ويجردهم من جميع المعانى. وهم يصونونها بشدة ضد التهديدات الخارجية ويطهرونها من العناصر الداخلية الغريبة، متخذين وجهة نظر مبسطة جدًا وغير مستدامة. وعوضا عن أن يمتلكوا هوية، فإنها تمتلكهم.

من غير الطبيعى أن تستحوذ هوية واحدة على الناس وتستبد بهم. فهم ينشئون فى مجتمعات دينية وعرقية وثقافية وسياسية، غالبًا ما تشكلهم، وبعض هذه المجتمعات تنمى بصفة عامة بعض درجات الهوية. وهم يشتركون أيضًا فى شغل وظائف معينة،

ويكونون آباء أو أمهات ومحبين ومتعصبين للرياضة، ومؤيدين بشغف للفرق القومية والمحلية، وبصفة عامة يكون لديهم مصالح كثيرة مختلفة. واستحواذ واحدة عليهم يتضمن قمعا وتهميشا لجميع هذه الأمور، مما يؤدى بهم إلى الانقطاع عن هؤلاء الذين يرتبطون بهم بفضل هذه الهويات، الأمر الذى يكبدهم الكثير ويذبلهم عاطفيا واجتماعيا. وإذ تتساوى الأشياء الأخرى، فإن قليلا من الناس يريد أن يعيش مثل هذه الحياة. ولأن تعدد الهويات شيء ضرورى لحرية الإنسان ورغد العيش، فإن المجتمع الجيد بحاجة إلى خلق ظروف ملائمة لهذه التعددية.

إن استحواذ هوية واحدة على فرد ما، قد يكون دينيًا أو قوميًا أو شيئًا آخر، والانقياد المتتابع لكل أشكال الولاء والعلاقات والمصالح؛ يحدث تحت ظروف غير عادية. قد يكون هناك هويات أخرى متاحة، أو متاحة بشروط غير مقبولة، أو تقدم قليلاً من القيم، أو قد تضم فقط التزامات وواجبات دون الحقوق. وقد ينتاب الأفراد اليأس أثناء التفاوض والتداول على متطلبات الهويات المختلفة، ويقررون أن يبسطوا حياتهم عن طريق اختيار إحدى هذه الهويات. وقد يتم الاستهزاء من هوياتهم أو مهاجمتها، وقد يشعرون أن المسألة هى احترام للذات فى الأساس؛ لكى يلزموا أنفسهم بها ويتعهدوا باحترامها وتقديرها. قد توجد حرب أهلية مريرة بعواقبها الوخيمة فى مجتمع ما، وقد لا تملك الأطراف المشتركة فى الحرب حق الاختيار، لكنهم يسعون إلى طلب الأمان من خلال هوياتهم الدينية أو العرقية أو أى هوية أخرى. المجتمع على اتساعه قد يعانى من تغيرات سريعة ومكثفة، وقد يسعى أعضاؤه، الذين يفتقدون التوجيه ويقتلعون من الجذور اقتلاعًا، إلى إيجاد معنى واستقرارًا لحياتهم من خلال هوية مفيدة اجتماعيًا، مثل: نظام الطبقات، أو القبائل، أو الدين.

فى جنوب أفريقيا تحت التفرقة العنصرية، يتم تصنيف الأفراد وتشكيل العلاقات الاجتماعية بينهم على أساس العرق. فالعرق فى كل مكان هو جزء من الهواء الذى يتنفسه الفرد، ويشكل وينظم الحياة الشخصية والاجتماعية للفرد. لذا، اكتسبت الهوية العرقية أهمية كبيرة. والمهاجرون المسلمون الشبان إلى أوروبا غالبًا تكون لديهم

روابط إثنية وثقافية قليلة، ولا يشعرون بأنهم مقبولون قبولاً تامًا فى البلد الذى استوطنوا فيه. لذا، يتحولون إلى الإسلام كملجأ وقاعدة أساسية لكبريائهم وكرامتهم. ونظرًا لشروط التسوية فى الحرب العالمية الأولى التى شعر الألمان من خلالها بالمهانة، ونظرًا لازدياد معدل التضخم والفوضى الاقتصادية، وعدم الاتفاق على المعايير الأخلاقية والسلوكية، والشعور العميق بعدم الأمان، جميع هذه الأمور جعلت الألمان يشعرون بفساد الأخلاق والانحراف عن الطريق الصحيح أثناء فترة الحرب، وسعوا إلى إيجاد معنى وهدف لحياتهم وإعلاء شعورهم بالكرامة من خلال الهوية الوطنية العرقية التى قدمت لهم بشكل فظ. الألمان ليسوا مطالبين أن يمتثلوا لهذا، فالبعض لم يمتثل، والبعض الآخر وجد نفسه تحت ضغط لا يقاوم. وأثناء الإبادة الجماعية فى رواندا، كان الشعب يحكم على أساس أنهم هوتو Hutu أو توتسى Tutsi، وحتى إذا رفض الشعب مثل هذا التصنيف - الذى كان لبعضه أساس عرقي؛ لكنه بصفه عامة كان نتاج السياسة الاستعمارية - فإنهم كانوا مضطرين إلى تعريف وتحديد أنفسهم على هذا الأساس، متظاهرين أحيانًا بأنه مهما كان التصنيف الذى تكون عليه الهوية، فإنها تجلب لنا الشعور بالأمان. وفيما عدا حالة الأفراد المنعزلين، فإن هواجس الهوية الواحدة واستحواذها على تفكيرنا تنشأ بصفة عامة من هذه الأسباب السياسية والاجتماعية المهمة، ولا يمكن علاجها إلا فى مواجهتها.

يعد العنف أحد العوامل المهمة فى شحذ الوعى بالهوية . فالعنف يهدد بقاء الفرد تبعا لكيفية تعريف الفرد من قبل الآخرين، ويترك الفرد بلا اختيار فى اتحاده مع الآخرين أو وقوفه ضدهم على هذا الأساس. ويفسر هذا لماذا تستقطب أشكال العنف العرقية والدينية والأشكال الأخرى المجتمعات والأفراد بسرعة بالغة، وتقودهما إلى أن ينشغلوا بهذه الأشكال لدرجة الاستحواذ على تفكيرهم، بالإضافة إلى التعريف الحصرى للهوية ذات الصلة. وتلعب الحرب الدور نفسه فيما يتعلق بالدول. وجميع هذه الحالات تستلزم من الفرد أن يعرف هويته ليس فيما يتعلق بما هو عليه فحسب، ولكن أيضًا بما هو ضده. قد يدرك الفرد أنه ليس مسيحيا بصورة عادية، ولكن الآن مطلوب

أن يقوده القول بأنه غير مسيحى خطوة نحو القول بأنه ضد المسيحى. حتى عندما ينتهى العنف، فإن إرثه فى شكل شعور حاد بالهوية من الممكن أن يستغرق وقتا طويلا. وبما أن الهوية بإمكانها أن تؤدى إلى العنف مثلما العنف يؤدى إلى الهوية، فإن سياسة الهوية تلقى بظلالها على سياسة العنف.

الهوية الإنسانية

يبدو للوهلة الأولى أن مصطلح الهوية الإنسانية؛ إما أنه مصطلح غريب أو مصطلح مبتذل، واقع الأمر أنه ليس أيهما. بل هو جانب عام لفهم الذات الإنسانية، وله قيمة تفسيرية لا يستهان بها. أزعم أن الهوية تتضمن تحديد الفرد وتعريفه ذاته كنوع محدد من الأشخاص وتنظيم حياته بطريقة ملائمة. والهوية الإنسانية هى الشكل الأكثر عمومية وأساسية لتعريف الذات وتحديدها. وفى الحقيقة فإن الكائنات البشرية تختلف عن باقى المخلوقات الطبيعية فى تكوينها العقلى والفيزيائى، وتستطيع أن تفعل أشياء وتشكل علاقات لا تستطيعها حتى الحيوانات الأكثر تطوراً، ومن ثم تنتمى البشرية إلى نوع مختلف وإلى نظام مختلف من الوجود. هذه الحقيقة هى جزء لا يتجزأ من وعى البشر بأنفسهم؛ بدءا من مرحلة فى التطور فصاعدا. تظهر الهوية الإنسانية عندما يرون أن هذا الاختلاف ليس مجرد حقيقة بيولوجية، لكن يرونه كسمة معنوية مهمة لهم، ويجعلون هذه السمة جزءا لا يتجزأ من تعريفهم لذاتهم. وبالضبط كما يعرفون أنفسهم ويحددونها كآباء أو مواطنين، ويتساءلون كيف لهم أن يعيشوا كآباء أو مواطنين صالحين، هم أيضًا يحددون أنفسهم ككائنات بشرية، ويتساءلون: كيف لهم أن يعيشوا كبشر صالحين؟ وما هى أدنى المعايير السلوكية التى ينبغى عليهم احترامها؟ التى يعد انتهاكها فى رأيهم: "غير إنسانى"، ويضعهم خارج نطاق الإنسانية. ومثل جميع الهويات الأخرى، فإن ما تتطلبه الهوية الإنسانية، يخضع للحكم والتقدير على أساس المعتقدات الأخلاقية السائدة وما قد تتعرض له من انتقادات. فالمجتمعات المختلفة والأفراد المختلفون داخل هذه المجتمعات يتخذون وجهات نظر مختلفة حول الموضوع،

والجدل بينهم يشكل مادة لتاريخ الفكر الأخلاقى والممارسة الأخلاقية. يتم افتراض مفهوم الهوية الإنسانية حينما نتحدث عن: حقوق الإنسان أو المعاملة غير الإنسانية أو الإنسانية أو الكرامة الإنسانية أوالطبيعة البشرية أو النوع البشرى.

ظهور الهوية الإنسانية يفترض مسبقا شيئين: الأول: يُفترض أن البشر ينبغى أن يكونوا قادرين على تمييز أنفسهم عن باقى العالم الطبيعى، ويرون أنفسهم أنهم أعضاء لنوع مميز، وأن يعينوا أهمية أخلاقية ووجودية لنوعهم. والثانى: ينبغى أن يكونوا قادرين على الترفع عن أدوارهم وحالتهم الاجتماعية ووظائفهم ودينهم ومكانتهم فى المجتمع، ويدركوا أنهم لا يمكن أن يتم تعريفهم على نحو شامل عن طريق تلك الأمور. هذا لا يعنى تهميش أدوارهم الاجتماعية واعتبارها غير ذات شأن، بل يعنى بالأحرى أنهم ينبغى عليهم أن يدركوا مشروطيتها، ويدركوا بأنهم يمتلكون ملكات معينة وقدرات يتقاسمها جميع البشر بغض النظر عن اختلافاتهم، وأن يروا أنفسهم على اعتبار أنهم أكثر من مجموع أدوارهم الاجتماعية. وفى المجتمع الذى يتم فيه تعريف وتحديد الأفراد عن طريق مكانتهم الاجتماعية، فإن الشعور بالهوية الإنسانية يتم تطويره وتنميته بطريقة جزئية. تعرف الكائنات البشرية أن لديها القدرة على الكلام والمشاركة فى الطقوس والأغانى والرقص، وأن يطلبوا من بعضهم البعض ما يريدونه، الأمر الذى لا تستطيع الحيوانات القيام به. بيد أن الشرط الثانى لتحقيق هذا، والذى يتمثل فى أنهم ينبغى أن يجردوا أنفسهم من أوضاعهم وأدوارهم الاجتماعية وأن يرتبطوا بالآخرين ككائنات بشرية، هذا الشرط غائب. فى الغرب اعترف السابقون على سقراط بمعنى مطور كامل للهوية الإنسانية وأوضحوه تفصيلا، فتساءلوا عن ماهية الإنسان، وكيف ينبغى للبشر بما هم كذلك أن يعيشوا، وطرحوا مفهوم الطبيعة الإنسانية، وهو ابتكار جوهرى يتضمن أن البشر بما هم كذلك يشتركون فى طبيعة واحدة، وأن هذا أمر حاسم فى تفسير لماذا يسلكون أساليب معينة فى مواقف معينة، ويحدد كيف ينبغى أن يسلكوا فيها. وقد تم توضيح الهوية الإنسانية بصورة أكمل على يد أفلاطون وأرسطو والرواقيين؛ أما المسيحية - ذلك الدين العالمى الأول الذى لم يكن مقصوراً على اليهود أو الرومان أو أى مجتمع معين - فقد أعطت الهوية الإنسانية عمقا أخلاقيا وعاطفيا كبيرا، وجعلتها جزءا من اللغة الأخلاقية الشائعة.

إن رؤية الفرد نفسه كائنا بشريا لا يعنى بالضرورة أنه أيضًا يرى الآخرين كائنات بشرية كاملة. ودعك من أن يراهم مساوين له؛ فقد يحدد الفرد الهوية الإنسانية على أساس صفات معينة، مثل: تحديد ضيق للعقلانية أو أسلوب معين للحياة أو الحضارة، ويرفض هؤلاء الذين لا يعرضون هذه الصفات أو يعيشون على هذا النحو؛ بوصفهم برابرة أو همجا أو أدنى من البشر أو بشرا ناقصين أو أنصاف بشر أو بشرا بالقوة وليس بالفعل. إن التاريخ الإنسانى عبارة عن قصة لمثل هذه الاستبعادات ومحاربتها. وعلى الرغم من نجاحنا فى إيقاف معظم هذه الآليات الاستبعادية وتعريفنا الهوية الإنسانية على اعتبار أنها تضم جميع الكائنات البشرية، يظل التقدم غير متكافئ وهشا. المعاملة النازية الإجرامية لليهود، والأشكال الجديدة للعبودية والعرقية التى بدأت فى الظهور، والمحاولات الوقحة للهيمنة على المجتمعات غير الغربية الضعيفة ومعاملة أفراد هذه المجتمعات على أنهم دون البشر، كل هذه الأمور تدل على أن هناك أمورا كثيرة لم يتم تحقيقها. تزايد الاعتماد المتبادل بين البشر والذى جاء نتيجة للعولمة؛ جعل رعاية الهوية الإنسانية ممكنا وضروريا بدرجة ما كان ممكنا تخيلها من قبل.

جدلية الهويات

أشرت سابقًا إلى أن الهوية الفردية لها ثلاثة أبعاد متداخلة: البعد الشخصى والاجتماعى والإنسانى أو العالمى. أصحاب الهوية الشخصية يعرفون أنفسهم بأنهم كائنات بشرية متفردة ومتميزة، فيكون هذا الشخص بعينه بدلاً من أن يكون شخصا آخر. الهوية الاجتماعية تختص بعضوية أفرادها فى المنظمات والمجتمعات المختلفة، ويعرفون أنفسهم كآباء أو أمهات أو أبناء أو بنات أو مسيحيين أو هنود أو رجال أو نساء أو سود أو بيض وهكذا، وهذا بدوره يؤدى إلى أشكال ومستويات مختلفة من الانتماء الاجتماعى. أما الهوية الإنسانية فهى الأوسع والأشمل وأيضًا الأكثر سطحية، ويعرفون أنفسهم ببساطة ككائنات بشرية. الهوية الشخصية توضح وتظهر معتقداتهم وقيمهم التى تم التعرف عليها من قبل، وأنواع الأشخاص الذين يؤمنون بهذه المعتقدات

ويتحلون بتلك القيم، وكيفية سعيهم لتنظيم حياتهم. الهوية الاجتماعية توضح السبيل الذى يتعرف الأفراد من خلاله على أنفسهم ويبنون علاقتهم مع من هم داخل نطاقها. أما الهوية الإنسانية فتوضح كيفية ارتباط الأفراد بالكائنات البشرية الأخرى، وماذا يطلبون من أنفسهم والآخرين بوصفهم كائنات بشرية.

الهويات الثلاثة لا تنفصم وتفيض على بعضها البعض. ففى البداية تتشكل حياتنا بتأثيرات اجتماعية رسمية وغير رسمية لا حصر لها، ونبنى هويتنا الشخصية انعكاساً لذلك. ونحملها داخل هوياتنا وأدوارنا وعلاقاتنا الاجتماعية المتنوعة، ونعرفها ونفسرها ونقيمها تبعا لذلك. فنحن نكون أطباء وأكاديميين وسباكين وفرنسيين وكنديين وهندوسا وأبناء وبنات بأسلوبنا المتفرد الخاص بنا، ونسبغ عليهم نكهة شخصية متميزة. والهويات الاجتماعية - بدورها - تنساب داخل هويتنا الشخصية وتشكلها بدرجات مختلفة. وعندما نحدد أدوارنا وعلاقتنا الاجتماعية، فى هذه الحالة تغدو جزءًا منا. شعورنا بالذات، وشعورنا بهويتنا الشخصية يمتد ليشمل هذه الأدوار والعلاقات الاجتماعية، ولا نستطيع أن نعرف أنفسنا بمنأى عنها. هويتنا الإنسانية لها منطق مشابه. ففى الوقت الذى نحدد فيه أنفسنا والآخرين ككائنات بشرية، نرى أنفسنا لسنا أفرادا متفردين وحاملين لهويات اجتماعية معينة فحسب، لكن أيضًا نرى أنفسنا كأنواع معينة لتلك الكائنات التى تتقاسم الإنسانية المشتركة مع الآخرين وتخضع لدعاواهم.

إن هويتنا كأفراد تشمل قيمنا والتزاماتنا؛ شأننا شأن الأفراد والمجتمعات التى نتحدد ونعرف أنفسنا بهم. وبذلك يتم فهم الهوية على أفضل وجه، على أساس أنها عالم نشيده وننسبه إلينا بطريقتنا الخاصة بنا، ونوجد فيه، ليس بملمح أو علاقة خاصة، ولكن بجودة وفحوى ذلك العالم. إن العالم الذى يشيده كل واحد منا هو عالم مستقر نسبيًا لكنه ليس ثابتا أو دائما. فهو يمتد ويتقلص، ويكتسب جديدا من الأفراد والعلاقات ويطرح آخرين منهم، ويصبح أعمق فى بعض المجالات وأكثر فى مجالات أخرى. الهوية الفردية لها بعد تاريخى لا يمكن الفرار منه، ويفسر فى شكل قصة أو رواية كيف أن الفرد يبنى عالمه بهذه الطريقة[١٥].

وبما أن هويتنا تضم آخرين، فنحن أيضًا جزء من عوالمهم. فقد تكون جاى أعز صديقاتى أو حتى تكون حياتى، ولا أستطيع أن أتخيل نفسى بدونها، وعلى نفس المنوال قد أكون من أعز أصدقائها، ولا تستطيع وأعرف أنها لا تستطيع أن تعرف نفسها بمنأى عنى. فعالمى وعالمها متداخلان، كما تتداخل هويتنا. لذا، فإن هوية كل فرد منا عبارة عن متداخلات ومعابر. فالهوية لها محورها الذى يقع أيضًا داخل نطاق المحاور الأخرى الواقعة فى الهويات الأخرى. وهكذا فإن حكايتها مرتبطة بحكايات الآخرين ولا يمكن فصلها عن بعضها بعضا. ولا يمكن لهوية أن تعيش فى عزلة عن الهويات الأخرى.

الهوية منطق معقد ومتشابك. والتفكير النقدى فى الذات يلعب دورا حيويا فى تشكيلها، لكن نحن نستمتع بهويتنا أكثر ما نستمتع عندما تصبح طَبعا ثانيا لنا، ولا تعود تقلقنا أو تشغل بالنا. مع استمرارنا على استعداد لمراجعتها وتنقيحها، فإننا عموما نأخذها كحقيقة مسلم بها، ونختار ونفعل ونعيش بطرق معينة لأننا نريد، أو حتى نحب، أن نعبر عن من نحن. وفى هذا الصدد تشبه الهوية السعادة، التى تتملص منا إذا ما وضعناها فى أذهاننا وشغلنا بالنا باستمرار بها وراقبناها. يتم تحديد حياتنا والتعرف عليها بالطريقة التى نبنى بها ونناغم أبعاد هويتنا الشخصية والاجتماعية والإنسانية، وهذا يعتمد علينا كأفراد وكمجتمع وكعالم نحيا فيه.

الهوامش

(١) من أجل الحصول على تاريخ مناسب للمعاني المختلفة للمصطلح، انظر: "Gleason (1983)"، انظر أيضًا: "Brubaker and Cooper (2000)". حتى "Erik Erikson"، من أوائل المنظرين الذين وضعوا نظريات الهوية، يستخدم المصطلح بمعاني مختلفة. أحيانًا يستخدمه ليعني التشابه أو وحدة الشخصية، بينما في مناسبات أخرى يستخدمه ليشير إلى حقيقة الشيء أو كون الشيء موثوقًا فيه. تبلغ معنى الهوية عندما يشعر الفرد بعمق وقوة أنه نشط وحي، وأن الصوت بداخله يتكلم ويقول: "هذا هو واقعي وحقيقي وأصلي". لكن في أماكن أخرى يوازيه بالمشاعر الذاتية المتفاقمة، انظر "Erikson (1968,pp.15,50,246,300)"، انظر أيضًا (Friedman (1999, pp.226,318,19. وفيما يخص النقاش القيم الأصل وتطور الخطاب المعاصر للهوية، انظر: "Elio Zarentsky's article in craig calhoum (1994)".

(٢) تفسر "Amelie Rorty (1976,p.2)" هذا بطريقة جيدة؛ حيث تقول: "السمات التي تحدد وتعرف الشخص؛ هي نفسها السمات التي تحدد الهوية، وإذا اختلفت هذه السمات؛ فإن هوية الشخص تختلف تبعًا لذلك. انظر أيضًا: "Taylor (1989, p.27)"، الذي قدم قيمة للهوية الشخصية، التي على أساسها استنتجت الآتي: "تتحدد هويتي بالالتزامات والتعريفات التي تقدم الإطار أو الأفق الذي أستطيع أن أحدد من خلاله من حالة إلى أخرى ما هو جيد أو قيم أو ما ينبغي عمله أو ما أؤيده أو أرفضه. بمعنى آخر، إنه الأفق الذي من خلاله أستطيع أن أتخذ موقفًا".

(٣) "Giddens (1991,pp.52,ff)" يوضح كيف أن الحداثة ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بتنمية البناء الانعكاسي للذات.

(٤) "Giddens (1991)" يقدم رؤية قيمة لما يطلق عليه: هوية الذات أو معنى للذات يظهر في الحداثة. يشرح "Erikson" جيدًا تكوين هذا العمل الناجح: "ينبغي أن أسجل نفاذ الصبر مع المساواة المبتدعة لمصطلح الهوية مع سؤال من أكون ؟ لا أحد يسأل هذا السؤال باستثناء الدولة المعتلة أو مواجهة الذات الخلاقة. السؤال الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالموضوع سوف يكون: ماذا أريد أن أضع لنفسي وماذا ينبغي أن أعمل"؟ (Erikson, 1968,p.314).

(٥) مبرر أرسطو للاختيار يركز على هذا العامل. ما يتم اختياره يكون شيء ما في سلطتنا مرغوب بعد التداول والتشاور. لذا، فإن الاختيار ينبغي أن يكون رغبة متأنية ومدروسة لشيء ما في سلطتنا (Nicomachean ethics, iii,3.113a9). فيما يخص أرسطو، فإن أي اختيار يتضمن تداولاً وتشاورًا. لكن قد يكون التشاور غير كافٍ أو سطحيًا، ومن ثم الاختيار الذي يحمل سببًا قد لا يكون عقلانيًا.

(٦) "(Maslow (1971,pp.29ff". هو يعتقد أن اختيارات معينة ما هى إلا ضـــرورة داخلية أو إجبار، ويمكن التعبير عن هذا بكلمة: "أنا يجب"؛ بدلاً من: "أنا أريد".

(٧) "(Hayden (2001".

(٨) انظر مقدمته المترجمة إلى العبرية لـ"totem and taboo"، المقتبسة من "(Fay (1993,pp.211.12". انظر أيضًا: خطاب فرويد لمجتمع "B'nai B'irth" فى فيينا فى ١٩٢٦، مقتبس من "Erikson (1968,p.20)". هو أيضًا يتحدث عن الخصوصية الآمنة للبناء العقلى المشترك.

(٩) فيما يخص المناقشة الجيدة، انظر: "(Appiah (2005".

(١٠) للمناقشة المتميزة، انظر "(Sen (2006,ch.1"، انظر أيضًا "(Creppell (2003". وكما يتضح من النقاش السابق، فقد اتخذت وجهة نظر مختلفة من دور الاختيار فى الحياة البشرية لـ"Sen".

(١١) لاحظ "Einstein": "عندما جئت إلى ألمانيا منذ خمسة عشر عامًا؛ اكتشفت للمرة الأولى أننى يهودى. وأنا أدين بالفضل فى هذا الاكتشاف إلى المسيحيين أكثر من اليهود"، (مقتبس من Berlin 1980,p.147). على الرغم من أنه لا أحد يبدو أنه يعرف من يقول الآتى، فإن هذا يخلق نقطة مماثلة: "كنت مقتنعًا بكونى أسود اللون؛ حتى اكتشفت أننى أبيض اللون".

(١٢) مقتبس من "(Guttmann (2003,p.137".

(١٣) الرجل الذى يسعى إلى بتر ساقه السليمة؛ أخبر مراسل الـ"BBC" أن ساقه كان بها عيوب، وأنها ليست جزءًا لمن أكون. هذا مماثل قليلاً لشعور الأشخاص الذين خضعوا لعمليات تغيير الجنس والذين وقعوا فى فخ الأجسام المعتلة. انظر "Carl Eliiot, Is Ugliness a Disease?, Guardain 26 Agugust 2003, pp.10.11".

(١٤) "(Williams (1995".

(١٥) لكى يكون لدينا شعور بمن نحن نكون، ينبغى أن يكون مفهوما لدينا: كيف أصبحنا، وإلى أين سنذهب (Taylor, 1989, p.47).

الفصل الثالث

سياسة الهوية الجمعية

يتميز كل مجتمع كما ذكرنا سابقا بمجموعة من المعتقدات والممارسات الحاكمة التى تتعلق بالأساليب التى يتم من خلالها قيادة أعضاء هذا المجتمع لحياتهم الفردية والجماعية. وهى تفضل بعض أشكال الحياة والعلاقات والجماعات، وفى الوقت نفسه تفرض أنواعا مختلفة من العقوبات الرسمية وغير الرسمية على أشكال وعلاقات وجماعات أخرى. ومن المفهوم أن هؤلاء الأخيرين يشتكون من أن الثقافة المهيمنة تقلل من شأن هويتهم، وتلزمهم بالتوافق مع الأعراف غير المقبولة لديهم، وتقمعهم وتذلهم وتضعهم فى نمط مقيد ومغترب وتوقع بهم شتى ألوان الإيذاء النفسى وغيره. فالنساء يزعمن أن الثقافة الأبوية السائدة تنظر إليهن على أنهن مجرد أشياء جنسية، وتحقر من شأنهن، وتتوقع منهن أن يعشن وفقا لأعراف ومعايير سلوكية يضعها الرجال لصالحهم، وتستهين بخبراتهن، ولا تمنحهن فرصة للتعبير عن أنفسهن بحرية وكاملا . ويشتكى المثليون من أن الأعراف الجنسية السائدة تبخسهم حقهم فى الممارسة الجنسية بالشكل الذى يختارونه، وتعتبرها مرضا جسميًا أو عقليا، وتجبرهم على أن يحيوا فى الظل وقد عزلوا أنفسهم. أما أصحاب البشرة السوداء فيزعمون أن الثقافة العرقية المهيمنة تقلل من شأنهم للون بشرتهم، وتنسب إليهم الكثير من النقائص ويُنظر إليهم على أنهم أشخاص دون مستوى البشر، وتتوقع منهم أن يعيشوا وفقًا لمعايير سلوكية يضعها أصحاب البشرة البيضاء كشرط مسبق للمساواة. وثمة جماعات أخرى لها وجهات نظر مماثلة مثل: الطبقات العاملة، وسكان البلاد الأصليين قبل موجات

الهجرة والاستيطان (فى أمريكا واستراليا)، والطبقات الدنيا فى الهند، والأقليات الدينية. تلك الجماعات لا تطلب حقوقا مدنية وسياسية واقتصادية فحسب، ولكن تطلب أيضًا احتراما مساويا وشرعية واعترافا بهوياتهم المهمشة(١). ويقتضى نضالهم منهم أن ينظموا أنفسهم، ويسعوا إلى تحقيق أهدافهم بطريقة جماعية من أجل الوصول إلى أهدافهم المرجوة. وبما أن أهدافهم لا تشتمل على الحقوق والمصالح فحسب، لكن على الاعتراف بالهوية أيضًا، فإن منظماتهم وطلباتهم قائمة على شعور مشترك بالهوية الجمعية. وما كان يعتبر مجرد فئة للتصنيف، فإنه الآن أصبح الأساس للوحدة ويؤدى إلى جماعة على وعى بهويتها إلى حد ما.

وليس مما يدعو للدهشة أن تفصِّل سياسة الهوية الجمعية من منطلق مصطلحين مترابطين. فعلى المستوى السلبى، نتوسل بلغة التحرر، مثل: تحرر المرأة، والمثليين والسود، مما ينطوى على أن تلك الجماعات تريد أن تتحرر من سلطة الآخرين – لكى يتعرفوا على هويتهم – ومن العبء الأخلاقى والسيكولوجى الذى يحملونه لكى يعيشوا وفقًا للأعراف القمعية أو الاستبدادية. أما على المستوى الإيجابى، فتتوسل سياسة الهوية الجمعية بلغة الفخر، مثل: فخر المثليين، والبشرة السوداء بشرة جميلة، والنساء لسن مخصيات ولا دمى للاحتضان. فتلك الجماعات غير قانعة بالتحرر من القيود المفروضة عليها اجتماعيًا فحسب، ولكنهم أيضًا يريدون أن يصاحب هويتهم الجمعية شعور بالكرامة وعدم التحقير والتدنى، والأهم أنهم يريدون أن يعلنوا ذلك على الملأ. وعلى مستوى ما، لا وجه للفخر بأن يكون الفرد مثليا أو أسود أو امرأة؛ لأن هذه الصفات ليست إنجازات شخصية، لكنها حقائق الحياة المتأصلة التى لا يمكن تعديلها. ويسعى الفرد إلى الكرامة لسببين: الأول: أنه يرفض شعور التحقير والخجل الملازم للهوية ذات الصلة، ويؤكد شرعيتها القائمة على مبدأ المساواة. والثانى: لأن ذلك هو السبيل للتعرف على الآخرين الذين يشاركونه الهوية، ويروون كفاحهم وإنجازاتهم فى الماضى والحاضر، لأن هؤلاء الأفراد مثله وتجمعهم هوية واحدة. يجب أن يتم الإعلان عن الكرامة جهرًا وليس سرًا؛ لأنها تمثل تحديا وتأكيدا على تكاتف ووحدة الجماعة، ولأن هذا يؤدى إلى خلق الضغط المطلوب من أجل تغيير الأعراف والمعايير السلوكية الخاصة بهوية تلك الجماعة.

الجماعات المهمشة والمحقرة لا تستطيع تحدى ومجابهة الأعراف الاجتماعية ذات الصلة دون تحدى الرؤية الأشمل للحياة الكريمة التى يستقون منها شرعيتهم. فمسألة المثليين لا تتمثل فى رفض المثلية الجنسية فحسب، ولكنها أيضًا تتمثل فى الأفكار السائدة حول طبيعة وأساس ودور الجنس فى الحياة الإنسانية. لا تتمثل مسألة النساء فى معاملتهم التمييزية فحسب، ولكن أيضًا تتمثل فى الأفكار حول اختلافات النوع والسلامة العقلية والعواطف والطبيعة الإنسانية وأشكال المعرفة، ولا تتمثل قضية أصحاب البشرة السوداء فى مواجهة وتحدى تحقيرهم وإذلالهم فحسب، ولكن أيضًا تتمثل فى وجهات النظر الأشمل والأعم حول العرق والعقلانية والتاريخ والتقدم الذى يتم على أساسها تصنيف الأفراد وتبرير تدرجهم الهرمى. وبما أن الهويات المهمشة لا يمكن أن تحقق أهدافها؛ التى تتمثل فى الحصول على الاحترام المتكافئ بدون تغيير الثقافة المهيمنة، فإن سياستهم – مثلها مثل جميع السياسات التى تؤمن بالتغيير الجذرى – تمتلك بؤرة ثقافية قوية.

نعمة لا تخلو من نقمة

يتم توجيه انتقاد أحيانًا للجماعات المهمشة والدينية لاستخدامهم لغة الهوية المجردة؛ بدلاً من تتبع أهدافهم فى لغة الحقوق والمصالح المتساوية الأكثر ألفة ومرونة. ولنأخذ مطالبة المرأة بالمساواة مع الرجل كمثال، فالمدافعون عن حقوق المرأة، أمثال: جون ستيورات ميل، ووليام جودوين "William Godwin"، ومارى ولستونكروفت "Mary Wolstonecroft" وآخرين؛ زعموا منذ فترة مبكرة أنه لا يوجد مبرر للحديث عن هوية المرأة. وزعموا أن النساء طالما يتقاسمن الإنسانية المشتركة مع الرجال ويحظون بنفس القدرات والاهتمامات الأساسية، لذا ينبغى أن يحظوا بنفس الحقوق وفرص العمل والاحترام مثل الرجال، وبما أنهن يختلفن عن الرجال فى بعض الجوانب ولديهن احتياجاتهن المختلفة، فهن أحيانًا يطلبن معاملة مختلفة. وعلى الرغم من أن مثل هذا الأسلوب يعد أسلوبا شموليًا ذا أرضية مشتركة مع سياسة الهوية الجمعية، فلا يمكن له أن يستحوذ كلية على الاهتمامات الأساسية للنساء ويستغرقها.

عند الحديث عن هوية المرأة ينبغى أن نركز على أن الاختلافات بين النساء والرجال ليست اختلافات سطحية أو مقصورة على الاختلافات البيولوجية، لكن الموضوع أعمق من ذلك بكثير، فالاختلافات بينهم تمتد إلى خبراتهن وتجاربهن الحياتية، وأساليب الارتباط بأجسامهن، وعلاقاتهن مع أطفالهن، وأساليب التعبير عن عواطفهن، وأساليب رؤيتهن للعالم. وبما أن النساء يتقاسمن الإنسانية مع الرجال، فإنهن يعبرن عنها ويتناولنها بطريقة مختلفة، ولا ينبغى أن يروها على أنها تجسيدات موحدة للشمولية الإنسانية المجردة. لا تعد اختلافاتهن ثانوية أو بنية فوقية لأساس متماثل، لكنها بالأحرى جزء من هوياتهن التى يمثلنها ككائنات بشرية. يتم السيطرة والتحكم فى هذا عن طريق لغة هوية النوع وليس على الأقل بنفس الوضوح والاكتمال عن طريق اللغة المجانسة لاختلافات النوع التى تفضلها وجهة النظر الشمولية التقليدية. ففى اللغة الأولى، يعتبر النوع قاعدة الهوية، بينما فى الأخيرة يميز النوع الكائنات البشرية المتماثلة بطريقة أخرى. وتتميز اللغة الأولى بأنها - على عكس الأخيرة - لا تعتبر الرجال مرجعيتها للفهم والتفسير، وترى أن النساء يختلفن عن الرجال، كما لو كان الرجال لا يختلفون أيضًا عن النساء، وتقرر أن النساء وكيلات للتعريف بأنفسهن.

وتحول لغة الهوية أيضًا تركيز الخطاب، فهى تبرهن على أن النساء ليس لهن مصالحهن واهتماماتهن الخاصة بهن فحسب، والتى قد يكون الآخرون قادرين على توضيحها لهن، ولكن لهن أيضًا وجهات النظر الخاصة بهن حول وضعيتهن فى المجتمع، وبأنهن وفقًا لذلك ينبغى عليهن أن يخاطبن أنفسهن بصوتهن الخاص بهن. وهذا يضعهن فى مرتبة اجتماعية ملائمة، ويكن قادرات من خلالها على تقرير مصيرهن ولعب دور فعال فى تشكيل المجتمع وثقافته. وهويتهن تكون مرجعيتهن المميزة التى تساعدهن على فهم المواقف وتفسير الأشياء، وأن تكون لهن وجهة النظر الخاصة بهن. وهى تقدم أيضًا أرضية مشتركة تلتقى النساء عليها لتقاسم خبراتهن وتجاربهن، وتوضيح أمورهن ومخاوفهن المشتركة، ويصلن إلى رؤية مشتركة حول نوع المجتمع الذى يردن أن يعشن فيه، والطريق الأمثل للنهوض بهذا المجتمع، ومن ثم الارتقاء

بمستوى الإدراك الذاتى لديهن. كما أن هويتهن النوعية تمكنهن من أن يتساءلن عن كيفية رؤية النساء لأنفسهن فى الماضى، ويربطن هذا بأعمال الكفاح والخبرات والتجارب لهؤلاء النساء، ومن ثم بناء هذا كله فى رواية تاريخية ملهمة.

وما يولد من هذا من وعى ذاتى جمعى وشعور بالتضامن؛ يعطى هوية النساء عمقا تاريخيا وثقافيا ويقوى شعورهن بالذاتية، كما أن هوية النساء الجمعية تساعدهن أيضًا على استرجاع خبراتهن وتجاربهن شبه المنسية والخصوصية، وتجعلهن جزءا لا يتجزأ من الذاكرة الجمعية للمجتمع. وتفتح آفاقا وصورا ذهنية ظلت غير واضحة، ولم يتم الكشف عنها من قبل. وليس من المدهش أيضًا أن نقول - ولأول مرة فى التاريخ- إن ظهور الحركة النسائية المعتمدة على الهوية أفرزت أدبيات جديدة تهتم بدراسات متعلقة بالمرأة من روايات وشعر ومناهج جديدة للعلوم الاجتماعية والأخلاقيات والتاريخ والفلسفة. وأوضحت هذه الأدبيات العقلية النسائية وكيفية تفكيرها واتجاهاتها. كما جعلت هذه الأدبيات وجهة نظر للنساء، وأصبح من الممكن والضرورى أن نسأل عن وجهة نظر النساء فى موضوع أو موقف معين. عمقت تلك الأمور فهمنا، ليس للرجال والنساء فحسب، ولكن للحياة البشرية بصفة عامة، وجعلتنا قادرين على أن نرى جوانب لم نتطرق إليها من قبل.

ما هو حقيقى فيما يخص المرأة يعد كذلك بالنسبة للسود والمثليين والجماعات الأخرى. وفى كل حالة، تسهل لغة الهوية ظهور مادة اجتماعية جديدة بوجهات نظر مختلفة. تلك الهويات الجمعية تلتقى معًا على أرضية مشتركة وتنصهر معًا فى شكل متكاتف ومتضامن، وتشعر بالتمكين والقوة. كما أنهم يستعرضون تجاربهم العملية وخبراتهم وكفاحهم من وجهة نظر جديدة، ويطورون مجالات وأنواعا جديدة للبحث والكتابة، ويقدمون رؤى جديدة للتاريخ والحياة الإنسانية بصفة عامة. وبما أن همومهم الفكرية والسياسية يتم توضيحها وتعقبها عن طريق مادة اجتماعية منظمة ومدركة لذاتها، فإنهم يفرضون الاهتمام الشعبى ولا يصبحون مبعثرين ومستوعبين فى أجندة أشمل. هؤلاء الذين كانوا مهمشين من قبل ويُنظر إليهم بنظرة سلبية، أعطوا لأنفسهم

الآن هوية إيجابية، وظهــروا فى أشــكال جــديدة اختاروها لأنفسـهم، هم يظهرون قوة وعاطفة جديدة تتحدى الشمولية الضيقة للثقافة المهيمنــة، وتثريها بـرؤى ومشاعر جديدة.

لا يقتصر هذا الأمر على عصرنا هذا، فقد رأت كل الجماعات الراديكالية فى الماضى نفسها حاملة لرؤية جديدة للاحتمالات الإنسانية، وجعلوها بشكل أو بآخر لغة هوية. فالطبقة المتوسطة فى القرن السابع عشر اعتبرت نفسها ليست جماعة هامة فحسب، ولكن أيضًا هوية جمعية تحدت ثقافة العصور الوسطى المتدرجة تدرجًا هرميًا استنادًا إلى العقلية الليبرالية، وسعت إلى إعادة خلق النظام الاجتماعى على أسس فردية. وقد فعلت الطبقة العاملة الشىء نفسه بداية من النصف الثانى من القرن التاسع عشر فصاعدًا، وأعطاهم كارل ماركس هوية جديدة أطلق عليها البروليتاريا. وقد زعم كثير من الكُتّاب أنه بمجرد أن بدأت الطبقات العاملة فى رؤية أنفسهم كجماعة مصالح، واستبدلت بالسياسات التحويلية لهوية الطبقة؛ السياسات الإصلاحية للإصلاح الاقتصادى؛ فقدت الاشتراكية عندئذ كثيرا من قوتها ومعناها.

فى الوقت الذى كانت تحمل فيه الهوية الجمعية هذه المزايا، كانت لها مساوئها أيضًا؛ فقد فرضت على الجماعات ذات الصلة توحيد وجهات النظر والخبرات والتجارب، الأمر الذى لم يمتلكوه، ولا يستطيعون أن يمتلكوه. لم يتخذ المثليون السود والمسلمون والنساء كلهم نفس وجهة النظر لهوياتهم، أو يظهروها بنفس الطريقة. فى القرن التاسع عشر، وقد نبذ كثير من اليهود العلمانيين دينهم؛ لكنهم أرادوا أن يحافظوا على هويتهم اليهودية، بمعنى هويتهم كشعب مع إرثهم وتاريخهم. لم ير اليهود العهد القديم نصا دينيا، ولكن ترجمة ملحمية للتاريخ اليهودى القديم، فاللغة العبرية لم تكن لغة الخطاب الخاصة بكهنة اليهود وكتاباتهم وتعاليمهم أو نوعا من اللاتينية اليهودية، لكنها لغة علمانية وحدت اليهود عبر الزمان والمكان، كما أنهم لم ينظروا إلى إسرائيل على أنها الأرض المقدسة؛ بل أرض أسلافهم من الشعب اليهودى. وتختلف هوية هؤلاء اليهود العلمانيين عن هوية اليهود الأرثوذكس، بيد أن هذا لا يجعلهم أقل

يهودية أو ينتقص من حقوقهم، هم مجرد مرتدين أو مارقين كما وصفهم اليهود الأرثوذكس. تحدث اتجاهات مماثلة فى كل الجماعات العرقية والدينية والسياسية تقريبًا، ويتخذ الأفراد المختلفون وجهات نظر مختلفة سواء أكانوا هندوسا أم مسلمين، هنودا أم أمريكان.

وفى مواجهة هذا الواقع الذى لا مهرب منه؛ يرفض المدافعون عن الهوية الجمعية الخارجين عن أعراف الهوية والمنشقين، ويصفونهم بأنهم ضحايا للوعى الزائف من طراز: "العم توم"، خونة ومرتدون أفسدوا إرثهم، ومتحررون استفادوا من ثمرات كفاح الآخرين دون مشاركتهم أعباءهم. وعلى الرغم من أن هذه الانتقادات قد تحتوى أحيانًا على جزء من الحقيقة، فإنها لا تخلو غالبًا من المبالغة وترتدى مسوحا من التعصب وادعاء الصلاح. والمحصلة هى التناقض الظاهرى المألوف للهوية. فما بدأ احتجاجًا على استبداد الأعراف الظالمة ينتهى نفسه بتفريخ الاستبداد. تنتمى الهوية الجمعية إلى جميع الأفراد الذين يتقاسمونها، وليست ملكية خاصة لأوصياء مدعين.

أما الآفة الثانية للهوية الجمعية؛ فيتمثل فى اتجاهها إلى خلق تناقضات زائفة بين الجماعات المغلقة. ثمة فروق شديدة بين الرجال والنساء والسود والبيض، ويفترض أن تحظى هذه الفروق بشىء من الاهتمام. وبما أن الاختلافات تؤخذ أساسا للهوية، يصبح لها مدلول وجودى. وبما أن مشاعر وأفكار الاختلاف يتم إبرازها والتأكيد عليها بصفة عامة، أو على الأقل يتم دعمها ومواصلتها وإقرارها عن طريق الصراع، فإن سياسة الهوية تغدو سياسة صراع تستنكر جميع محاولات الضغط على النقاط المشتركة وتفاقم الاختلافات الصغيرة، بل وتخترع صراعات حيث لا توجد. سياسة الهوية تشجع أيضًا على وجهة النظر القائلة بأن هؤلاء الأفراد الذين يتقاسمون الهوية هم فحسب المخولون بالحديث عن أفراد جماعتهم، ولا يصرح لهم بالحديث عن جماعة أخرى؛ فالرجال قد لا يتحدثون باسم النساء أو لمصلحتهن. وإذا فعل الرجال هذا، تنصلت من هذا الكلام، داعيات الحركة النسائية بدعوى أن النساء وحدهن يعرفن ماذا

يردن وبما يشعرن ويفكرن. كل هوية جمعية لها دائرتها المخصصة لها، ولا يتم السماح لأى غريب عن الجماعة بانتهاكها. ينقسم المجتمع تبعًا لذلك إلى جماعات استثنائية وعدائية ومغلقة معرفيًا، الأمر الذى يثير تساؤلاً مهما فحواه: كيف تستطيع تلك الجماعات حل خلافاتها وكيف تدير شئونها المشتركة؟

أما الخطر الثالث الذى تتعرض له الهوية الجمعية فيتمثل فى تجميد أو تطبيع الهوية المكتسبة تاريخيًا. فأصحاب البشرة السوداء غالبا ما يزعمون بأنهم مختلفون عن أصحاب البشرة البيضاء. ويصفون أصحاب البشرة البيضاء بأنهم يحسبون لكل خطوة حسابها ويدبرون المكائد وتنقصهم العاطفة ويتمحورون حول ذواتهم وفرديون. بينما يصفون أنفسهم بالعفوية والتلقائية والوفاء والعاطفة المشبوبة وقربهم من الطبيعة والكرم وسهولة المعشر. وهم لا يدركون أنه فى الوقت الذى قد تحتوى فيه هذه الطريقة فى تعريف أنفسهم على بعض عناصر الحقيقة، فإن هذا فى الأساس يعتبر محصلة لعملية تاريخية معقدة ومتشابكة. فإبان الحقبة التاريخية الاستعمارية وسنوات العبودية، برر سادتهم البيض هيمنتهم بهذه الدعاوى وأقنعوا بها السود، ومن جانبهم سعى السود إلى إقناع أنفسهم بأنهم كانوا ضحايا أبرياء لخداع وقوة البيض. ونسبوا إلى أنفسهم وإلى سادتهم البيض الصفات الإيجابية والسلبية على التوالى، وجعلوا من هذه الأشياء القاعدة لتفوقهم الأخلاقى. إن رؤيتهم الحالية لهويتهم هى محصلة لهذه العملية المزدوجة.

وما هو حقيقى بالنسبة للسود هو حقيقى أيضًا للمثليين والنساء والأهالى الأصليين وآخرين. لطالما تعرضت هذه الجماعات للتهميش والتحقير، وشعورهم الحالى بالهوية يحمل آثارًا عميقة لتهميشهم وتدنيهم فى الماضى والحاضر. هم بحاجة إلى أن يتعرفوا على هذه الهوية ويقتفوا الآثار إلى جذورها، ويقرروا بحرية الطريقة التى يتم من خلالها التعرف على أنفسهم. إن لم يفعلوا ذلك، عندئذ سوف يتمخض عن الهوية الجمعية مفارقة أخرى. وكلما أكدت هذه الجماعات هويتها المتأصلة تاريخيًا باسم الأصالة والحرية، كلما عبرت عن اختلافها فى التطور وأكدته.

التعامل مع مخاطر الهوية الجمعية

يتضح من خلال مناقشتنا أن الهوية الجمعية لها عيوب ومميزات. فالهوية الجمعية توطد العلاقات القائمة على التضامن والتلاحم بين الجماعات المهمشة، كما أنها تساعد على التمكين لأفرادها، وتجعلهم نشطاء فى الدفاع عن قضيتهم، وتفسح المجال لتعدد الثقافة السائدة. بيد أن الهوية الجمعية محدودة ومقصورة على أعضائها فحسب، كما أنها سلطوية ووضعية، أضف إلى ذلك أن رغبتنا فى استبدال شكل من أشكال السيادة بشكل آخر ليس مفضلاً، بل قد يكون أسوأ. بما أن الكفاح يعد شيئًا هامًا لإحداث الحراك الاجتماعى، علاوة على أن هذا الكفاح يتطلب جماعات منظمة لها أهداف واضحة، فإن الهويات الجمعية تبعًا لذلك تعد جزءًا مهما للحياة السياسية. ويثير هذا تساؤلاً عن كيفية استعادة كل ما هو ذو قيمة فى سياسة الهوية الجمعية، فى الوقت نفسه نتجنب مخاطرها وعيوبها. وقد حددت فيما مضى ثلاثة مخاطر للهوية الجمعية، وسوف أقوم بفحص هذه المخاطر.

تعد الهوية الجمعية مهمة وجوهرية لعدة أسباب، ثلاثة من هذه الأسباب هى الأشمل والأعم وهى تحديداً: التركيز على هوية واحدة واستبعاد الهويات الأخرى؛ ورؤية الهوية بوجهة نظر موضوعية، والضغط السياسى لتوحيد المجتمع النظامى. عندما ينصب الاهتمام على هوية واحدة ويتم تجاهل الهويات الأخرى، عندئذ يتم تجاهل القيود التى توضع عليها، ويبدو أنها تتبع منطقها الداخلى الخاص بها. إذا كنا نرغب فى مقاومة الهويات الأساسية، فنحن بحاجة إلى أن نضع تعدد هذه الهويات وتفاعلها موضع التقدير. تتعدد الكائنات البشرية فى هويتها، وهذا لا يعد حالة طارئة ولكنها حقيقة ضرورية لهم. هويات الكائنات البشرية لا تتعايش بطريقة سلبية، لكنها تتفاعل وتُشكل بعضها البعض. النساء على سبيل المثال ينتمين إلى جماعات مختلفة: اقتصادية وثقافية ودينية وعرقية، ويختلفن فى مصالحهن وطموحاتهن ورؤيتهن لمكانتهن فى المجتمع. هن يوضحن هويتهن النوعية بطريقة مختلفة، ويعطونها أنواعا ودرجات أهمية مختلفة فى فهمهن لذاتهن. لا توجد ماهية نسائية أو أنثوية بالفطرة، تبقى هى نفسها لا تتغير فى مختلف التقسيمات الدينية والاقتصادية.

ثمة سبب آخر يعلل أهمية الهوية الجمعية يتعلق بوجهة النظر - التى تنسب خطأ لكارل ماركس - القائلة بأن الهوية متأصلة فى الكينونة الاجتماعية للفرد بل وتمليها عليه هذه الكينونة ولا يبقى إلا أن تكتشف. هذا الأمر يعد نصف الحقيقة، وليس هذا إلا نصف الحقيقة. فالهوية الجمعية لها أساس فى تجارب الفرد وتاريخه ووضعيته فى المجتمع. وهذه الأمور معطى موضوعى ولا يتعلق بالاختيار الشخصى. فأن تكون من المنبوذين فى مجتمع هندوسى، أو عاملاً فى مجتمع رأسمالى، أو امرأة فى مجتمع ذكورى، أمر مرتبط بالآخرين بطريقة ما، ومعرض لأشكال معينة من الهيمنة. غير أن هذه الخبرات والعلاقات بحاجة إلى تفسير وشرح وإعطائها معنى ودلالة، من الممكن أن يحدث هذا بأشكال مختلفة كثيرة. يختلف الأفراد أيضًا فى الأهمية التى يضعونها لكينونتهم الاجتماعية والهوية المرتبطة بهذه الكينونة. فبعض النساء من ذوات البشرة السوداء يضعن أهمية أكبر على نوعهن، وأخريات على عرقهن. وإذا أردنا التخلى عن وجهة النظر التى تميل إلى حصر الاهتمام فى المحسوسات دون الذهنيات، فنحن بحاجة إلى إدراك أن الهوية الاجتماعية لا يتم إعطاؤها بطريقة سلبية، لكن هى محصلة للتفسير والتقييم، بالإضافة إلى البعد الشخصى والموضوعى لهذه الهوية.

الكفاح السياسى للاعتراف بالهوية ودعم المصالح المرتبطة بها يُولد ضغطا فى اتجاه وحدة الآراء والأهداف، ويشجع على تماسكها. وأعضاء الجماعات المهمشة معرضون لخطر تحريض إحداها ضد الأخرى أو مقابلة إحداها بالأخرى، كما أن أقلياتهم المعارضة اعتادت على الانتقاص من قدر وجهات نظر الجماعات لهويتهن وطلباتهن. غير أن الرد على هذه المشكلة لا يكمن فى فرض توحد زائف ومضلل. عندما لا تتفق الجماعة على طبيعة ومضامين هويتها بشأن ماذا يعنيه أن تكون أسود أو مثليا أو امرأة أو مسلما، فإن اختلافاتهم فى أمور بمثل هذه الأهمية يتم الإحساس بها بقوة ولا يمكن قمعها طويلا. الجماعة التى تطلب هذا كأساس لوحدتها؛ ليس من المحتمل أن تبقى طويلا. والأكثر أهمية أن مثل هذا القمع يتغلب على الهدف التحررى للجماعة، وينكر على الأفراد حرية تعريف هويتهم المشتركة بالشكل الذى يظنونه صحيحا. من المهم للأفراد الذين يتحدثون ويتصرفون من أجل الآخرين، أن يحترموا وجهات نظرهم

المختلفة ومعارضتهم، وألا يتجاوز هدفهم الوصول إلى توافق عريض ومرن بصورة جوهرية. وينبغي على الجماعة - كلما أمكن ذلك - أن تُشكل أفكارها على أسس ديمقراطية؛ لكي يتمكن هؤلاء الذين يتحدثون باسمها من امتلاك السلطة المناسبة، وأن يعكسوا توافقها ويستطيعوا أن يشكلوا التحالفات ويدافعوا عن الاهتمامات المشتركة دون الإصرار على وجود طريق صحيح واحد فحسب يتم التعرف من خلاله على هوية مخصوصة.

يستطيع أعضاء الهوية الجمعية أن يصلوا إلى توافق عريض كنتيجة لتجاربهم وهمومهم المشتركة. وإذا غابت هذه الأمور، فلن يكون بحوزة الجماعة أى شىء مشترك، ولا هوية جمعية مشتركة. وأيًا ما كانت الاختلافات الأخرى، فإن جميع النساء يتقاسمن أمورًا مشتركة معينة، مثل: الانتقاص من قيمة المرأة، والهيمنة الذكورية والتمييز بين النوعين، والقولبة الجنسية، والمعايير الاجتماعية المنحازة للرجل، والاحتياجات المختلفة التى تنشأ عن تكوينهن البيولوجى. تقدم تلك الأمور القاعدة التى يتم على أساسها تطوير هوياتهن الجمعية. الهوية ليست هبة، وينبغى أن تتم وظيفتها البنيوية عن طريق وسائل شرح وتوضيح وتفسير لتلك الطبقات العامة من الشعب. إن صدام التأويلات المختلفة، والجدل القائم حول هذه التأويلات، يشكل جزءًا من الحركة النسوية. فمن الممكن أن يكون البعض مخطئين، بينما يكون الآخرون - لبعض الأسباب - مقتنعين قليلاً. وجدت مجموعة كبيرة من النساء أن الآخرين الذين يتولون مهمة الفحص والمراقبة لديهم قدرة على الإقناع، ويقودونهن إلى العمل. تدخل وجهة النظر المهيمنة فى نطاق المعارضة والجدل، لكنها تظل فعالة حتى يتم استبدال أخرى بها. وما هو حقيقى عن هوية النوع يعد أيضًا حقيقى للهويات الأخرى. وفى كل حالة على حدة، تقدم التجارب والطموحات المشتركة فى الماضى والحاضر إطارًا مرجعيًا، وتتصارع وجهات النظر المختلفة للهوية الجمعية من أجل إظهار الإخلاص والولاء لتلك الجماعات، وإظهار التعاون على المستوى الواقعى والعملى، فى الوقت الذى تجادل بعضها البعض على المستوى النظرى.

أزعم أن الآفة الثانية لسياسة الهوية الجمعية يتمثل فى اتجاهها نحو خلق تمييز بل تعارض حاد بين الهويات المغلقة. وهذا الاتجاه له مصادر مختلفة، أكثرها شيوعا ثلاثة مصادر، هى: إعطاؤها أهمية حاسمة، والفشل فى تقدير وفهم الهويات المتداخلة، ووجهة النظر المعارضة للهوية. وقد رأينا بالفعل السبب فى أن المصدر الأول مضلل وكيفية التعامل معه. أما المصدر الثانى فقد أخطأ التقدير؛ لأن الكائنات البشرية لا تمتلك هويات جمعية فحسب، بل هويات متداخلة؛ فالسود والبيض يختلفون عرقيًا، ولكن قد ينتمون إلى دين مشترك أو طبقة معينة أو جماعة سياسية. هم ينفصلون على أحد المستويات ويتصلون فى الآخر. وبالفعل فإن الناس قد يعارضون بشدة شيئا ما فيما يتعلق بهوية واحدة، ولكن الأمر قد يختلف فيما يتعلق بهويات أخرى. وإذا صنفنا طبقات الشعب العامة على مستويات مختلفة، فإن العلاقات بين الجماعات تستبعد الفوارق الحادة والاستقطاب.

تعتمد وجهة النظر المعارضة للهوية على الاعتقاد بأن الهوية تتضمن ليس معرفة ما عليه الفرد فحسب، بل أيضًا ماهو ضده، وتستلزم أن يعى بوضوح من هو عدوه. وترى وجهة النظر هذه أن الهوية تظل غير محددة ومشوشة وينقصها التركيز ما لم يتم فصلها بوضوح عما يضادها من هويات وتتباين معه. وغالبًا ما يُعتقد أن هذا الأمر ضرورى من الناحية الاستراتيجية لتجنب أن تقوم الجماعات المهيمنة بتغييرها لصالحها، فالسود والنساء مدعوون لرسم خط واضح وفاصل فيما بينهم من ناحية، وبين البيض والرجال من ناحية أخرى، وأن يقاوموا النداء إلى الإنسانية المشتركة أو أى شيء آخر يفترض أنهم يشتركون فيه . ويقال إنه ينبغى عليهم أن يصروا على التحدث لأنفسهم ويرفضوا مشاركة الذكور والبيض فى حركاتهم، ومهما تكن هذه الدعوات -فيما يبدو- صادقة وحسنة النية، إلا أن من شأنها أن تؤدى إلى حساسيات اغترابية وأن تشوش وعيهم، وتميع نضالاتهم وتنحرف بها أو تحول مسارها، أو تدرجها ضمن أجندات مختلفة.

وعلى الرغم من أن المرء يستطيع أن يرى السبب الذى يجعل رؤية الهوية من هذا المنطلق جذابة للجماعات المهمشة لأسباب سياسية ومعرفية، غير أنها يوجد بها نواقص وعيوب كثيرة. فالهويات المتعارضة المزعومة تعتمد على بعضها البعض فى واقع الأمر، وهى محصلة لنظام مشترك من العلاقات الاجتماعية. فالسود لا معنى لهم بدون البيض، والنساء لا معنى لهن بدون الرجال. والنظام الاجتماعى نفسه الذى يعرف هوية البعض كبيض، يعرف هوية الآخرين كسود ويخلق تعارضا بينهم. والثقافة نفسها التى تصنف بعض الصفات باعتبارها ذكورية تصنف صفات أخرى باعتبارها خاصة بالإناث، وترسم حدا محكما بين هذه وتلك. لذا، فإن التعارض الأساسى ليس بين الرجال والنساء أو السود والبيض، ولكن بالأحرى بينهم من ناحية، وبين الهيكل الثقافى والاجتماعى الأشمل من ناحية أخرى، ذلك الهيكل الذى تجمعهم مصلحة انعتاقية فى تغييره.

كذلك تتسم الهويات المتعارضة أيضًا بالاعتماد المتبادل على مستوى آخر. فما دامت الهويات تسعى إلى الاعتراف بها وقبولها اجتماعيًا، لذا تكون لها مطالب لدى الآخرين بالضرورة[٢]؛ فالنساء لا يستطعن تحرير أنفسهن فى المجتمع الذكورى بإعلان أحادى الجانب بالاستقلال عن الرجال، بل ينبغى أيضًا أن يغير الرجال من رؤيتهم واتجاهاتهم نحو المرأة. أما السود فلا يستطيعون أن يغيروا العنصرية والصور النمطية السلبية عنهم وحدهم، ولكن البيض ينبغى أيضًا أن يبدوا استعدادهم لإعادة النظر فى وجهات نظرهم حول أنفسهم وحول السود، والمثليون لا يستطيعون أن يحظوا باحترام متكافئ لهويتهم الجنسية ما لم يقتنع الآخرون أن المثلية شكل مشروع من التعبير الجنسى. لذا، فإن الهويات المهمشة بحاجة إلى الدفاع عن دعاواها أمام الآخرين، ويتطلب هذا إقامة حوار ونقاش معهم داعين إلى بعض المبادىء المشتركة، فيكسبون من يستطيعون منهم ويقومون بتحييد من لا يستطيعون كسبهم، ويساعدون فى خلق ثقافة أكثر ترحيبا بهويتهم. وبما أن الجدل بمفرده لا يكون كافيا فى الغالب، فقد يحتاجون إلى تصعيد الاحتجاجات الديمقراطية التى يضعف الأمل فى أن تحقق

نجاحاً دون دعم أكبر. ونظرا لهذه الأمور والأسباب المرتبطة بها، فإن سياسة الهوية بحاجة إلى الذهاب إلى أبعد من المواجهة والاستقطاب، وإلى إيجاد وسائل لصياغة وتشكيل تحالفات ثقافية وسياسية أشمل.

أما الآفة الثالثة التى تحاصر سياسة الهوية الجمعية بالمشكلات؛ فترتبط باتجاه الهوية إلى تحييد أو الموافقة دون انتقاد على الصورة الموروثة عنها تاريخيا. وكما رأينا من قبل، فإن بعض جماعات السود يتعرفون على أنفسهم ويميزون أنفسهم عن جماعات البيض بصفات سيكولوجية وأخلاقية تم اكتسابها أثناء فترة العبودية أو الحقبة الاستعمارية، وتستمر هذه الجماعات فى التمسك بوجهة نظرها عن الهوية بفعل القصور الذاتى ونقص الخيال والفشل فى رؤية أصولها التاريخية أو كسلهم العقلى أو الفهم المضلل للولاء للأسلاف، واستدامة إرث النظام الماضى للهيمنة. إنهم بحاجة إلى استنباط وجهة نظر تفاعلية عن هويتهم وأن يقرروا بحرية الطريقة التى يرونها ملائمة للتعبير عن أنفسهم. يتضمن هذا استبدال وجهة نظر السياسة الوضعية التى تكون فيها السياسة وسيلة للجزم بهوية سابقة الوجود مسبقاً، بوجهة نظر أخرى نقدية وتحويلية ومتفكرة تتحدى من خلالها الجماعات المهمشة هويتها الموروثة وتهيئ الظروف لها لتقرير مصيرها بنفسها. فى وجهة النظر الأولى، تملى الهوية الموجودة مسبقًا، المزعومة على المرء، سياسة الهوية، بينما فى وجهة النظر الأخيرة تتشكل الهوية فى مسار الكفاح السياسى وتعتبر إنجازًا جمعيًا.

وسوف أسرد مثالاً لتوضيح هذه النقطة. ففى السياسة حول الهوية، فإن السود يقبلون دون نقد صورة هويتهم الموروثة تاريخيًا، ويستخدمونها فى دراساتهم الاستكشافية للسود وآدابهم ومناهجهم التعليمية ووجهة نظرهم حول التعليم والمطالبة بالحقوق والفرص التى يحتاجون إليها للتعبير عن هويتهم. لكن السياسة الخالقة للهوية مع إدراكها وتقديرها لقيمة الهوية التاريخية والسياسية؛ تتناول هذه الدراسات وتتابعها بطريقة مختلفة. فهى تسأل: لماذا يتم تعريف الناس على أساس لونهم؟ وكيفية رسم خط التقسيم اللونى؟ وأى الجماعات توضع فى تصنيف معين؟ وكيف يمكن ربط التصنيف على أساس اللون بالأساليب المختلفة للحياة؟ ولماذا وكيف تم بناء وتشكيل هويات

السود والبيض تاريخيا؟ وهى تسأل أيضًا: لماذا يعتبر البيض دون السود المرجع الذى يقاس عليه دون أن نرى فى ذلك عنصرية؟ ولماذا يقال عن السود إنهم مختلفون فى حين أن نفس الشىء يمكن أن يقال عن البيض؟ ولماذا تتناول المناقشات العامة والمؤتمرات الأكاديمية حول العرق والإثنية السود وحدهم غالبا؟ وبتوجيه هذه الأسئلة، وكذلك الأسئلة المرتبطة بها، فإن السياسة النقدية للهوية الجمعية تفعل شيئين: تتعهد بناء أسلوب التفكير السائد بشأن الهوية ذات الصلة، وتتتبع أصوله ومصدره وتتحداه، كما أنها تسعى أيضًا إلى تغيير الهيكل الاجتماعى الذى يولد هذا الأسلوب من التفكير ويعتمد عليه فى إعادة انتاجه، وما يولده هذا من نضال ثقافى يهدف إلى إيجاد مجتمع يقرر فيه الأفراد بحرية أساس ومضمون هويتهم الجمعية التى يعاد تشكيلها باستمرار.

الاعتراف وعدالة توزيع الثروات

قلت إن الجماعات المهمشة والمستضعفة تطلب المساواة فى الاحترام والمعاملة[٣]. هذا يعنى ضمنًا المعاملة فى التوحيد أو التطابق فى الأمور التى تتعلق بها هوياتهم، ومعاملة مختلفة فى الأمور التى تختص بها. إن مطلب الاعتراف يتضمن أشياء عدة، مثل: إجراءات ضد التمييز، وتفسيرات وتطبيقات حساسة ثقافيا للقوانين، وإعفاءات من قواعد وممارسات معينة، وتطبيقات حساسة إزاء الجماعات للسياسة العامة، وحقوقا وموارد إضافية، ودعم الاحترام العام للهويات المهمشة وضمان تمثيلهم الكافى فى المؤسسات العامة، ومتى يتم الاعتراف بهم بطريقة مناسبة فى تعريف الهوية الوطنية، وبينما تخاطب بعض من هذه المطالب المجتمع الأوسع الذين يسعون إلى تغيير أعرافه وقيمه الاجتماعية وصورها السلبية، فإن معظمها تتوجه إلى الدولة؛ نظرا لأنها محور الحياة الاجتماعية وعلو شأنها وسلطتها وقدرتها المباشرة وغير المباشرة على التأثير على المنظمات الخاصة والاتجاهات العامة[٤].

على أحد المستويات ليس الاعتراف العام بالهوية ابتكارًا جديدًا(٥). فكثير من المجتمعات -بما فيهم أوروبا القديمة والوسطى- احترمت الاختلافات الثقافية والعرقية والدينية لأقلياتهم، وعاملتهم طبقًا لعاداتهم وممارساتهم الخاصة، التى كانت جزءا لا يتجزأ من هوياتهم الجمعية، بل كان مطلوبا فى بعض الأحيان أن ينضم أعضاء هذه الهوية الجمعية إلى المحاكم التى تحاكم أحدا منهم. وكانت القوميات من القرن التاسع عشر فلاحقا بصفة أساسية تميل إلى الاعتراف بهوية الجماعات القومية الخاضعة لها. ولكن الحركة الحالية للاعتراف بالهوية تعد جديدة لأنها تشمل ضمن أشياء أخرى تنوعا أكبر من الجماعات، وتفصح عن مطالبها بلغه الحقوق والعدالة، وتأتى فى سياق ثقافة لا ترحب غالبًا بالدعاوى القائمة على أساس مطالب المجموعات.

وجه الكُتاب المحافظون والقوميُّون والليبراليون والراديكاليون انتقادًا شديدًا إلى طلب الجماعات المهمشة الاعتراف بهم، أو ما يطلق عليه: سياسة الاعتراف. وبما أننى لا أستطيع تناولهم جميعا بالتفصيل هنا، فسوف أقتصر على المجموعة الأخيرة منهم، سواء لأن انتقاداتهم تتضمن كثيرا مما سبقهم إليه الآخرون؛ فضلا عن عدد محدد من الانتقادات الجديدة، أو لأنهم يعرضون انتقاداتهم بعمق أكثر.

فالراديكاليون، وهم أيضا من أنصار عدالة توزيع الثروة، يوجهون إلى سياسة الاعتراف الاعتراضات الآتية: الأول: إن الدولة بالدرجة الأولى معنية بالعدالة، وإنها أحدث عهدا بتوزيع الحقوق والحريات وفرص العمل والحياة. وبما أن الاعتراف لا يتضمن إعادة التوزيع؛ فلا صلة له بالعدالة ولا يعنى الدولة. ثانيًا: إن الانشغال بالهوية يضعف بشدة النضال المطلوب لإعادة توزيع الثروة، لأنه يحرف الاهتمام والطاقة بعيدًا عنه، ولأنه يزعزع شعور التضامن المطلوب لمواصلة خطط النضال لإعادة التوزيع. وثالثا: سياسة الاعتراف بالهوية تُوقع نفسها فى أيدى الطبقة المهيمنة، التى يسعدها تطويع الاختلافات الثقافية والاختلافات الأخرى كأسلوب لتحويل الانتباه عن انعدام المساواة فى توزيع الثروة والسلطة. ورابعا: تركز سياسة الاعتراف بالهوية على حقوق الجماعات وتطلق العنان للجماعية والتجانس بين الأفراد، وتقسم المجتمع إلى جماعات متمحورة

حول نفسها. وأخيراً: فإن سياسة الاعتراف تحكم الدولة على أساس استعدادها لاحترام مختلف الهويات الثقافية والتوفيق بينها؛ بدلاً من أن تضمن تحقيق العدالة الاجتماعية. ويتحول قاعدة الشرعية بهذه الطريقة؛ تزيل واحدة من أمضى الأسلحة فى ترسانة نقاد الظلم الاجتماعى والنظام السياسى(٦).

قلت فى القسم السابق – وسوف أقول فيما بعد – إن بعض هذه الانتقادات تقوم على سند جيد، وسياسة الاعتراف تتجاهلها لخطرها. غير أن السؤال الأساسى يتمثل فيما إذا كانت هذه الحدود متجذرة فيها، وما إذا كان هذان الشكلان من السياسة لا يلتقيان، وما إذا كانت سياسة الاعتراف يمكن أن ترتبط بالعدالة. وأعتقد أن السياستين متكاملتان، وكلتاهما بحاجة إلى الأخرى لتعطيها عمقا أخلاقيا وطاقة سياسية، وأن نظرية العدالة التى يفترضها مسبقا أنصار إعادة توزيع الثروات تحتاج إلى أن يعاد النظر فيها فى ضوء الانتقادات التى توجهها سياسة الهوية(٧).

التكاملية(٨)

دعاة إعادة توزيع الثروات يرون العدالة من منظور ضيق. ويفترضون أن المساواة فى الحقوق وإتاحة فرص العمل وحظوظ الحياة هى الأمنية الوحيدة والأهم فى مجتمع جيد. تخيل مجتمعا تقل أو حتى تستأصل فيه التفاوتات الاقتصادية وغيرها من التفاوتات، وأعضاؤه يعيشون وفقًا لاختياراتهم، لكنهم جميعا يفضلون النوع نفسه من الحياة، ولديهم الميول نفسها، ويفكرون بطرق متشابهة. من السذاجة أن نعتقد أن هذا لا يمكن أن يحدث فى مجتمع قائم على المساواة؛ لأننا لا نعرف شيئا عن مثل هذا المجتمع الذى يمنع التطابق الأخلاقى والثقافى. وبالفعل فكر ألكسيس دى توكفيل Alexis de Tocquevill فى هذا الأمر واعتبره خطرا داهما، وزعم بعض نقاد المجتمع الحديث المحنكين أننا نتحرك بالفعل نحو هذا الاتجاه. أما المزايا المعرفية والأخلاقية والجمالية وغيرها من المزايا للتنوع الأخلاقى والثقافى؛ فقد اعترف بها الكُتاب الليبراليون وكتاب آخرون،

ولا حاجة لتكرارها. وعلى خلاف أنصار إعادة توزيع الثروات والحقوق بطريقة متكافئة، فإن المدافعين عن الاعتراف بالهوية يقدرون هذا، ويرون أن الاعتراف بالهوية هو السبيل الوحيد للتنوع. وفى الوقت الذى قد نختلف فيه مع إجاباتهم، فلا نستطيع أن نُنكر أهمية اهتماماتهم(٩).

وصلب هذا الجدل يدعمه ويقويه النظر إلى مجتمعنا التخيلى من زاوية مختلفة. نفترض أن مجتمعنا يحقق عدالة توزيعية، لكنه يتخذ وجهات نظر تحط من شأن المثليين والسحاقيات والسود والأقليات الدينية. فهذا المجتمع يصر على أن هناك طريقة واحدة صحيحة للحياة والسلوك والزواج وتوجيه الخطاب السياسى وإيجاد الإشباع الجنسى وتنظيم الحياة الأسرية، ويلحق أشكالا ودرجات مختلفة من العقوبات الاجتماعية والقانونية للأفراد المنحرفين عن هذا النهج. دعونا نتخيل أن أعضاء المجتمع يحظون بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية، لكنهم لا يتساوون فى التعرف على هوياتهم والتعبير عنها. وبعض أفراد المجتمع يشعرون بالقمع والظلم لأن شعورا بالخجل يتسرب إليهم عند التعبير عن ماهيتهم وكينونتهم، وتتفكك حياتهم على عكس أفراد المجتمع الآخرين، ويكونون غير قادرين على المشاركة الكاملة فى الحياة الجماعية للمجتمع؛ فيما عدا تلك الأشياء التى يمليها عليهم المجتمع. إن القمع وعدم المساواة يتخذان أشكالاً عديدة. وتركز سياسة إعادة التوزيع على بعض من هذه الأشكال، وتركز سياسة الاعتراف على الأشكال الأخرى.

إذا كان مبدأ إعادة التوزيع هو وحده ما يعنينا، فمن الصعب أن نرى السبب الذى من أجله لا يجوز تفكيك أساليب حياة السكان الأصليين، أو الغجر أو الجماعات التقليدية الأخرى. يعيش السكان الأصليون عموما فى فقر، وبما أن أسلوب حياتهم مسئول بصفة جزئية عن هذا، فللمرء أن يزعم أنه ينبغى تفكيك هذا الأسلوب، وإن كان هذا التفكيك تدريجيًا وسلميًا. وهم عادة يعيشون حيث تتوفر الموارد من أرض ومعادن وأخشاب وهلم جرا، يكون مطلوبا منا استخدام هذه الموارد لزيادة مستوى الرخاء بصفة عامة. لا يمكن أن تخبرنا سياسة إعادة التوزيع لماذا يعد هذا خطأ، أما سياسة الاعتراف بالهوية فتقدم على الأقل جزءا من الإجابة على هذا التساؤل.

ويعود هذا إلى أن إعادة التوزيع ليست كافية، ولأن الهوية تعنى الناس، حتى إن كثيرا من الأقليات القومية تسعى إلى الانفصال أو حكم ذاتى أكبر؛ حتى لو كان هذا يهدد مصالحهم الاقتصادية، بالإضافة إلى أن النساء المثليين والجماعات الأخرى لا تقنعهن حقوق المواطنة المتساوية. وتوضح حالة أيرلندا الشمالية كثيرا من مثل هذه الأوضاع. ففى حين يصر الكاثوليك هناك على حقوق متساوية فى التوظيف وغيره، وبرنامج متوازن للتعويض عن التفرقة بمنحهم فرصا إضافية، طالبوا -وضمنت لهم وفقا لبنود معاهدة بلفاست (١٩٩٨)- المساواة فى الاحترام واحترام هوية وقيم كلتا الطائفتين (الكاثوليك والبروتستايت). وعلى أحد المستويات كان ذلك رمزيا بحتا، وإن لم يكن أقل أهمية. وعلى مستوى آخر، مهد الطريق للاعتراف المتكافئ باللغة الأيرلندية، وتغييرات فى رموز الدولة وتسمية الشوارع، وإعادة النظر فى مناهج التعليم والعروض والمارشات العسكرية، وإقرار شرعية القوميين الأيرلنديين.

قد نذهب إلى أبعد من هذا ونتساءل: لماذا سياسة إعادة التوزيع تعد هدفًا جديرًا بالاحترام، إن عدم المساواة غير مرغوب فيه، حتى عندما يتم تغطية الاحتياجات الأساسية للجميع. يبدى المدافعون عن سياسة إعادة توزيع الحقوق والثروات أسبابًا وجيهة، وعلى سبيل المثال: يولد عدم المساواة شعورا بالغطرسة والتعالى لدى البعض، وشعورا بالمهانة والتحقير لدى البعض الآخر، مما يقسم المجتمع إلى جماعات منكفئة على نفسها، ويقضى على معنى المجتمعية، ويخنق الموهبة، ويولد الاستياء، وهكذا دواليك. وتعمق سياسة الهوية انتقاداتها لعدم المساواة عن طريق إعطائها توجها ثقافيا وأخلاقيا. فالتفاوت الكبير فى الثروة يركز القوة السياسية والثقافية فى أيدى القلة، ويمكنهم من أن يصبغوا المجتمع الأوسع بصبغتهم هم القيمية. ويضفى هيبة على أشكال معينة من الحياة، ويشجع أنماطا معينة من الطموح والبواعث، ويعلى من قيم وأهداف وتخصصات معينة، ويشكل اختيارات الآخرين وحياتهم عن طريق مزيج متشابك من الإغراءات والعقوبات. إن التفاوتات الكبيرة فى التوزيع تميل إلى تجميد المجتمع، وتخنق مجموعة كبيرة من الهويات القيمة، وتثبط تنوع وجهات النظر وأساليب الحياة.

وفى ضوء مناقشتنا، نجد أن عدالة التوزيع غير كافية ونحن بحاجة أيضًا إلى الحرية لاستطلاع وإعادة بناء هويتنا الفردية والجماعية والتعبير عنها فى محيط متحرر من هاجس التوحد والتجانس. يستلزم هذا من الدولة - تحت ظروف مناسبة - أن تدرك وتحترم وتقدر وتدعم الهويات المشروعة وتعترف بها. ولا يعنى هذا أن جميع الهويات تحتاج أو تستحق الاعتراف العام أو حتى الاعتراف من بعض الأشخاص. فبعض الهويات قمعية، وتحض على الكراهية، وتنتهك الكرامة الإنسانية والقيم العالمية الأخرى، سنتحدث عنها أكثر فيما بعد. هذه الهويات لا تستحق الاعتراف، كما فى حالة الجماعات العنصرية أو التى تتحيز ضد النساء، بالإضافة إلى الجماعات المتعصبة أيديولوجيًا ودينيًا. من الممكن أن تزدهر بعض الهويات وتبقى فقط عندما تبقى بعيدة عن أعين الناس، وهويات أخرى تنحدر أو تظل مزعزعة عندما تكون فى نطاق خاص. وبينما نرفض الاعتراف العام بجميع الهويات دون تمييز، فلا نستطيع - كقاعدة أخلاقية- أن نظل دون مبالاة بدعاوى الهوية.

وبما أن المجتمع الجيد ينبغى أن يهدف إلى عدالة التوزيع والتعبير عن الهويات المشروعة، فإن سياسة إعادة التوزيع وسياسة الاعتراف بالهويات كلتاهما مهمة، ويجب أن تتكاملا فى نظرية سياسية متماسكة. وهما تتحديان هيمنة جماعة معينة؛ الاقتصادية فى حالة، والثقافية فى حالة أخرى. وكلتاهما مهتمتان بتحقيق المساواة، والسلطة وحظوظ الحياة فى جانب، وتعريف الذات والتعبير عنها فى الجانب الآخر. وعندما نقوم بتحليل دولة ما، فإن سياسة إعادة التوزيع تبحث فى سمات المجتمع الطبقية وكيفية التعتيم عليها وإعادة إنتاجها مرة ثانية عن طريق الهيكل الاجتماعى السائد للمعتقدات والممارسات. بينما سياسة الاعتراف تحلل السمات الثقافية للمجتمع، والهويات التى تجعلها جزءًا من ثقافة المجتمع، كما تحدد الجماعات التى تقوم باستثنائها وتهميشها، والأساليب الخفية التى يتم من خلالها حجب جماعات معينة أو استدامة جماعات أخرى. وبعيدًا عن الصراع بينهما، فإن سياسة إعادة التوزيع وسياسة الاعتراف تقدمان رؤى تكميلية لآليات الاستثناء والتهميش.

يزعم المدافعون عن سياسة إعادة التوزيع أن برنامج إعادة التوزيع يستلزم وجود شعور قوى بالتضامن والترابط الاجتماعى. وبما أن سياسة الهوية من المفترض أنها تحدث تأثيراً مضاداً لسياسة إعادة التوزيع، فقد خلصوا إلى أن الهوية تعترض طريق إعادة التوزيع أو العدالة الاجتماعية(١٠). كان جون رولز John Rawls واحداً من الأوائل الذين أوضحوا فى السنوات الماضية وجهة النظر هذه عندما قال إن مبدأه القائم على الاختلاف لكى يكون فعالاً يجب أن نفترض سلفًا درجة من التجانس والتقارب فى المجتمع، وأن هذا الأمر كان سببًا فى عدم تطبيق هذا بين المجتمعات. وقد أعاد وجهة نظره بأشكال مختلفة: بريان بارى Brian Barry، وديفيد ميلر David Miller، وديفيد جودهارت David Goodhart، وآخرون.

يبدو هذا الجدل مقبولا للوهلة الاولى نظراً لأنه إذا كان أفراد المجتمع لا مبالين كليًا ببعضهم البعض، فسوف يكون واضحًا عدم رغبتهم فى تقاسم مواردهم مع الأفراد الأقل منزلة ورفاهية. لكن عندما يتم الفحص بطريقة أبعد من هذا فسوف تتعقد الأمور لتصبح مشكلة يصعب حلها. وليس واضحًا المقصود بكلمتى: "تجانس وتقارب". ولا يوجد مجتمع حديث يعرض هذه السمات، وإذا كانت هذه السمات هى شروط مسبقة لإعادة التوزيع، فإن دول الرفاهية فى أوروبا وكندا أو أى مكان آخر لن تكون شيئا سوى معجزة. وكان بارى، وميلر، وجودهارت أكثر واقعية عندما صرحوا بأن المجتمع ينبغى أن يظهر شعور التضامن والترابط الاجتماعى، الذى يعنى نوعا من الانتماء المشترك والزمالة. وبما أنه لا يوجد مجتمع يمكن أن يدوم طويلاً بدون هذا الترابط والشعور بالتضامن، فمن ثم ليس جميعهم متعاطفين مع إعادة التوزيع، هم بحاجة إلى أن يحددوا ما نوع ودرجة التضامن المطلوبين لتسهيلها، وهو ما لا يفعلونه. بالإضافة إلى أنهم يقيمون اختلافًا مجرداً وزائفًا بين التضامن والتنوع أى الهوية، ويطلبون أن نختار بين واحد منهما. لا يوجد مجتمع يستطيع أن يعمل بدون أحدهما، ومن ثم يكون السؤال عن كيفية إقامة التوازن الصحيح بينهما والوصول إلى نقطة التقاء بينهما. وإذا فضل المجتمع التضامن ورفض التنوع، فإما أن يدفع الكثيرين إلى الاغتراب، ومن ثم يضعف تضامنه وتماسكه، أو يقلص بشدة حريات الأفراد، ومن ثم يصبح تضامنه غير ذى مضمون ومعنى.

ثمة خطأ آخر فى جدل المؤيدين لإعادة التوزيع؛ يتمثل فى ظنهم أن شعور التضامن أو التماسك يؤدى بالضرورة إلى مشاعر الزمالة الجامعة أو إعادة التوزيع أو يملك اتجاهًا قويًا نحوه. فقد يظل هذا مقصورًا على الأحداث الجماعية الرمزية، أو مقصورًا على الحرب أو يأخذ شكلا غامضا أو حتى حبا قويا لبلد أو مجتمع الفرد دون التحول إلى أهل بلده أو حتى شعور بالاهتمام بالأسلوب الذى يحيون به. حتى فى أى مجتمع متماسك، قد تلوم الجماعات المترفة الفقراء أنفسهم للوضع الصعب الذى يقعون فيه ويرفضون أن يقدموا التضحيات الضرورية. الولايات المتحدة لديها شعور قوى بالتماسك الاجتماعى متمثلاً فى مجتمعها المدنى المفعم بالحيوية. لكن نظرًا للروح الفردية القائمة على مبدأ: "ساعد نفسك"، والثقافة الاقتصادية، فلا الحكومة ولا معظم المواطنين المترفين يهتمون بفقر وتعاسة الملايين من مواطنيهم ذوى المكانة الاجتماعية المتدنية. ومرة ثانية، ففى مجتمع هيراركى شعور قوى بالتماسك الاجتماعى، غير أنه يقف موقفًا معاديًا لأى نوع من أنوا ع إعادة توزيع الثروة. باختصار، ليس التماسك والتضامن الاجتماعى كافيين لضمان إعادة التوزيع، بل يعتمد الكثير على ما يعتمد عليه هذا التماسك وكيف يتم فهمه وتنشيطه.

وفى الوقت الذى يكون فيه التماسك الاجتماعى غير كاف لضمان إعادة التوزيع، فإنه أيضًا غير ضرورى، فرفاهية الدول الأوروبية ليست نتاج تضامن اجتماعى سابق مثلما هى نتاج كفاح الطبقة العاملة، والوعود التى قدمت أثناء الحرب العالمية الثانية، والخوف من الفوضى الاجتماعية، والضمير الاجتماعى القوى نسبيًا فى الدوائر الليبرالية والاشتراكية، وحاجة الطبقة الوسطى لبعض أشكال التأمين الاجتماعى. ولنأخذ مثالاً آخر: الهند فى فترة الاستقلال، كان لديها شعور ضحل بالتماسك الاجتماعى، لكنها شرعت فى برنامج غير مسبوق تاريخيًا للتمييز الإيجابى، وبدأت هذا البرنامج بطبقة المنبوذين فى الهند والجماعات القبلية، ثم امتد البرنامج لاحقا لجماعات أخرى متخلفة اقتصاديا واجتماعيا. تمثلت أسباب البدء فى هذا البرنامج فى الخوف من الفوضى، والشعور القوى بالخجل والذنب تجاه هذه الجماعات المنبوذة والمعاملة

السيئة التى يلقونها من الطبقة الهندوسية الأعلى مكانة، والاعتبارات الانتخابية، بالإضافة إلى الرغبة فى توحيد البلاد وخلق مجتمع مترابط. كان الهدف المقصود هو الترابط الاجتماعى وليس القوة الدافعة لإعادة التوزيع.

المدافعون عن إعادة توزيع الثروة يعتبرون التضامن الاجتماعى كما لو كان حقيقة من حقائق الحياة، بمعنى آخر: إما أن يكون المجتمع متماسكًا ومتضامنًا أو يكون عكس ذلك. وفى واقع الأمر إن تضامن المجتمع يعد إنجازًا تاريخيًا ناشئًا عن الجهود السابقة لتوحيد الجماعات المتنوعة. ومع ظهور أشكال جديدة من التنوع والهوية، تظهر توترات وقلاقل لا مفر منها، نحن بحاجة إلى التفاوض لفض هذه المنازعات وحلها كما فعلنا فى الماضى، وإلى إيجاد أساس جديد للتضامن مع الجماعات ذات الصلة. التماسك الاجتماعى ليس بسيطا ولا واقعا أوليا، لكنه عملية مطردة بحاجة إلى تغذيتها وإعادة تشكيلها باستمرار. سياسة الهوية لا تحدث تأثيراً فى الترابط الاجتماعى أو إعادة توزيع الثروة، بل الذى يحدث تأثيراً هو احترام المطالب المشروعة للجماعات، الذى يعد خطوة هامة نحو اندماجهم وتكاملهم فى قاعدة موسعة للتضامن.

الاعتماد المتبادل

زعمتُ حتى الآن أن الشواغل الأساسية لسياسة إعادة توزيع الثروات وسياسة الاعتراف متكاملة. وأستطيع أن أمضى أبعد من ذلك؛ فأدعى أن كلتيهما تحتاج بالضرورة إلى الأخرى لتعطيها العمق والطاقة وتحقق أهدافها. ويغدو هذا واضحاً إذا قمنا بتفحص السياستين عن كثب فى هذا السياق(١١).

لانعدام المساواة الاقتصادية أسباب عديدة، إحداها: تدنى تقدير الذات وضعف الباعث والقيادة والانضباط الذاتى لدى الجماعات المهمشة والمتدنية. فالنظرة إلى تاريخ وثقافة هذه الجماعات تحط من قيمتها، بل تتم معاملتها باحتقار. ويقال لهم إنهم لم يقدموا للبشرية ما يستحق الاحترام، وليس لهم إنجازات ضخمة يفخرون بها، وتعكس هذه الحدود تدنيهم الأخلاقى والثقافى. عندما تغدو مثل هذه الصور السلبية جزءا من

أدب المجتمع وفنونه ومقرراته الدراسية وأحاديثه غير الرسمية، تصبح جزءا من المعتقدات الشخصية لأعضاء المجتمع، بما فى ذلك الضحايا الذين يطورون ما أسماه دبليو إى بى ديبوا W.E.B. Dubois – فى لغة تذكّر بهيجل –: "الوعى المزدوج "، الذى يعنى اعتياد أن ينظر الفرد إلى نفسه من خلال عيون الآخرين دائما. هذه الجماعات لديها احترام للذات ضئيل، بل إنهم أحيانًا يقعون فى كراهية الذات. هم؛ أهدافهم متواضعة ويتجنبون وظائف معينة؛ لأنهم لا يرون أمثالهم أهلا لها، ويتقبلون بسهولة حظوظهم العاثرة، ويفتقدون النماذج الملهمة والشبكة الاجتماعية الداعمة. ولنا أن نتوقع ألاّ ينجزوا سوى القليل، وأن يبقوا أسرى وظائف متدنية، وينخرطوا فى أنشطة مناهضة للمجتمع، ويفرضوا تهديدات على الآخرين، كل هذه الأمور من شأنها أن تدعم الصور النمطية للمجتمع عنهم وتكون دليلاً على تدنيهم. عندما كان مالكوم إكس Malcom X فى سن المراهقة، أخبر مدرسه أنه يريد أن يكون محاميًا؛ أجاب المدرس أن مهنة المحاماة ليست هدفا واقعيا لزنجى. "أنت بحاجة إلى أن تفكر فى مهنة تستطيع القيام بها؛ صناعة الأشياء؛ فأنت يداك ماهرتان، فلماذا لا تخطط أن تصبح نجارًا[١٢]؟"، وقد تكررت تجربة مالكوم إكس فى حياة عدد لا حصر له من السود والنساء والجماعات المتدنية الأخرى. وقد أفلت بعضهم مثله من هذه الحلقة المفرغة بقوة الإرادة والحظ الجيد أو بحافز ومساعدة غير متوقعين، ولكن كثيرين لم ينجحوا، ولم يسلم الأولون فى بعض الأحيان من جراح النضال وندوبه.

لكن المرء لا يكفيه مجرد حصوله على الحقوق والفرص المتساوية وتمكينه من الموارد الضرورية. بل إنه أيضا بحاجة إلى القدرات الأساسية المطلوبة لاستغلالها بشكل كامل، كما أكد هذا كثير من الكتاب منذ أرسطو – بما فيهم جون ستيورات ميل، وكارل ماركس، وحديثًا أمارتيا صن – غير أن هذه القدرات لديها منطق معقد جدا وليس من الممكن أن تتطور وتتم ممارستها إلا تحت ظروف معينة يتجاهلها بعض من هؤلاء الكتاب. ينبغى على الأفراد أن يتحلوا بالقيادة والثقة والطموح لتطوير قدراتهم مع وجود البيئة الدافعة والمحفزة. هم بحاجة إلى الإحساس بقيمة الذات واحترامها؛ إذا أرادوا أن يتغلبوا على السلبية وما تولده الصور الذاتية المعرقلة من شك فى أنفسهم.

هم بحاجة أيضًا إلى الشعور بأن تطوير وامتهان مهنة معينة لن يفصلهم عن مجتمعاتهم أو يفقدهم دعمها واحترامها، كما يحدث فى بعض الأحيان للسود والمهمشين الذين يملكون الموهبة والطموح، والذين يتم نبذهم لكونهم أذكياء أو مواكبين للتطورات الحديثة. ينبغى على الأفراد أيضًا أن يشعروا بالثقة، وأنه توجد مجالات معينة فى الحياة ليست مغلقة فى وجوههم، وأن وجودهم لن يكون مصدر استياء، ولن تصبح حياتهم بائسة إذا اقتحموا هذه المجالات، وأنهم لن يكونوا غير منسجمين مع باقى الأفراد فى محيطهم التنظيمى. لا يمكن تحقيق سياسة إعادة التوزيع أو استمرارها ما لم يتم التغلب على هذه العوائق بالإضافة للعوائق الداخلية والخارجية الأخرى، ومعالجة الأسباب النفسية والاجتماعية لهذه العوائق. المدافعون عن إعادة التوزيع بصفة عامة يصرحون بالقليل بصدد هذا الموضوع وما يجب علينا فعله تجاهه، ويفترضون إما أن القدرات ذات الصلة تنشأ بمقتضى ظروف الفرص المتكافئة، وإما أن القليل منها من الممكن تفعيله لإحداث التغيرات الثقافية العميقة الضرورية للأقليات والمجتمع الأوسع.

الجماعات التى لطالما تم تهميشها وظلمها؛ بحاجة إلى أن يقنعوا أنفسهم بأن هذا لم يكن مصيرهم أو حالتهم الطبيعية أو أن جميعهم يستحق أن يكون جديرا بالاحترام، وأنه توجد بداخلهم قوة الإرادة التى بإمكانها إحداث التغيير فى نفوسهم ومعالجة عيوبهم ونواقصهم. وفى سياق بناء ثقتهم بأنفسهم واحترامهم وتقديرهم لذاتهم، تلعب الجماعة القائمة على الهوية دورا مهما. فهذه الجماعة تقوم بحمايتهم ضد انتهاكات المجتمع الأشمل، وتقدم لهم الاعتراف والتقدير والكرامة التى يسعون إليها. وتؤكد هذه الجماعة على احترام وتقدير أفرادها لأنفسهم لكى لا تترسب بداخلهم الصورة السلبية التى يصفهم بها مجتمعهم أو يتم سحقهم عن طريق معاملتهم طبقا لها. هم أيضًا يقدمون لهم الدعم والتضامن الذى يحتاجون إليه فى كفاحهم المستقل. هذا يفسر لماذا لم يقض العداء المستمر ضد اليهود، والذى استمر لقرون، على كبريائهم وكرامتهم واعتزازهم بأنفسهم، أو يفسر لماذا لم تزعزع الوحشية والعبودية التى استمرت لقرنين من الزمان روح المقاومة والأمل فى مستقبل أفضل لدى الأمريكان الأفارقة.

إن تاريخ كثير من الجماعات الأخرى، شاملة الطبقات العاملة والأقطار المستعمرة، تخبرنا بقصص مشابهة. ونظراً لرفض الجماعات المهيمنة للجماعات المهمشة، فقد تحولوا نحو الداخل، وغذوا شعورهم بالهوية الجمعية، وتمسكوا بذكرياتهم وأساطيرهم الجماعية، ومنحوا القوة والمواساة لبعضهم البعض(١٣).

غالبًا ما تتحول الجماعات المتدنية إلى ماضيها لكى يبنوا ثقتهم بأنفسهم. فقد شهدت فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين اهتماما واضحا بتاريخ وثقافة الأمريكان الأفارقة، مسلطين الضوء على فتراتهم ومساهماتهم التاريخية، ومؤكدين على كرامتهم. كما أن السكان الأصليين للبلاد والحركات النسوية والمثليين والأقطار المستعمرة فى الماضى عملوا الشىء نفسه. ومن الواضح أن هذه العمليات معقدة ومتشابكة وتحمل بين طياتها خرافات تاريخية وتشويها وتحريفا للتاريخ. وفى حين تم التصدى لهذه المبالغات بأساليب نوقشت من قبل، فلا ينبغى أن ينصب التركيز عليها فحسب. إن البحث عن الكرامة التى تلهم الأفراد ينبغى أن يذكره التاريخ، كما أن أعمال الضلال والانحراف ينبغى أن يتم موازنتها بالفوائد السيكولوجية والمعنوية النابعة من الكرامة الفردية والجماعية. رغم ما قيل، فإن الثقة والاعتزاز بالنفس للشعوب الأمريكية والأوروبية تم بناؤها على أباطيل وتحريف، وحتى فى يومنا هذا يشعرون بأنهم مهددون نظراً لمحاولات عرض الجانب المظلم لتاريخهم وثقافتهم وأبطالهم القوميين.

الهوية الجمعية، مثلها مثل الهوية الشخصية؛ لها جدلها المنطقى الخاص بها. أثناء المراحل الأولى لتكوين الهوية الجمعية، اعتمدت كل جماعة على الخرافات والمبالغات، بيد أنهم بمجرد أن اكتسبوا الثقة والاعتزاز بالنفس، نظروا إلى هذه الخرافات من منظور مختلف، وشكلوا وجهة نظر نقدية بشأنها. لا يمكن تقديم المساواة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية دون إجهاد ومعاناة لكى نحافظ على استمرار هذه المساواة. هذا يدعو إلى هوية إيجابية بين الجماعات المتدنية، ومن ثم صراع ثقافى داخل الجماعات والمجتمع الأوسع. هذا يفسر لماذا سياسة الاعتراف بالهوية تعد حليفا ضروريا لسياسة إعادة التوزيع.

يقدر الأفراد قيمة هوياتهم الجمعية لأسباب عديدة: تعد الهوية الجمعية القاعدة لشعورهم بتقدير ذاتهم ووضعهم الاجتماعى؛ وتخلق رابطا واتصالا بين أفراد الهوية الواحدة؛ وتخلق شعورا بالانتماء المشترك والتمكين الذى يصاحب هذا الشعور؛ وتعد مرفأ معنويا يلجئون إليه، وتشعرهم باتجاه يجمعهم، كما تسبغ على أفرادها مجموعة من المثاليات والقيم. وبما أننا نحيا فى عصر العولمة، فإن الهويات التى تفتقد إلى روابط المحيط الذى تعيش فيه والهويات المجردة والهويات الثقافية والدينية والعرقية كذلك الهويات الأخرى تصبح جميعها مصادر مهمة للاستقرار، وتمنح أفرادها الثقة فى التغيير دون المعاناة من الذعر الأخلاقى. نظرية السياسة التى تتجاهل هذا تعد نظرية قاصرة ومحدودة. لذا، فإن سياسة إعادة التوزيع بحاجة إلى وجود رابط بينها وبين سياسة الاعتراف بالهوية، علاوة على أنها تستفيد من الطاقة المتولدة عنها من أجل إدراك أهدافها التوزيعية. هذا يعد أمر غير مكتمل نظراً للفشل فى تحقيق هذا حتى الآن، حتى إنها عزلت الجماعات الهامة. وكان المدافعون عن هذه السياسة محقين فى أن يحذروا من الاهتمام المفرط بالهوية والاعتراف، لكنهم كانوا مخطئين لعدم تقديرهم أن تجاهلهم كانت له مخاطره الواضحة أيضاً.

ثمة طريقة أخرى يتم من خلالها اعتماد سياسة إعادة التوزيع على سياسة الاعتراف. تستلزم سياسة إعادة التوزيع أن تكون قائمة على مبادئ العدالة ليقرروا من يخول لهم أن يطالبوا بالحقوق والفرص والموارد وهكذا. العدالة قيمة مترسخة وثابتة ثقافياً مثل جميع القيم الأخلاقية. وثمة أسئلة يكون لها إجابات مختلفة، مثل: من هم الذين بمقدورهم أن يكونوا رعايا للعدالة؟ وما هى الأمور التى تندرج فى محيطها؟ وكيفية تحديد مبادئها الأساسية ومبرراتها، وموضع العدالة من الحياة الأخلاقية وعلاقتها بالقيم الأخرى؟ وبالنسبة لكثير من السكان الأصليين تتبنى دعاوى الآلهة وأرواح الموتى على العدالة على عكس ما يظن كثيرون. ويرى المدافعون عن حقوق الحيوانات، أو بالأحرى الأكثر تطورا منها، أنها رعايا للعدالة ولها حقوق مثل البشر، لكن يوجد أناس آخرون يفكرون بطريقة مختلفة. وبما أن وجهات النظر حول الحياة الكريمة تختلف من فرد لآخر، فإن ما يقع داخل نطاق العدالة يختلف أيضاً.

فعلى سبيل المثال، يوجد معتقد صينى بأن الأسلاف يضعون مطالب قائمة على العدالة من أجل احترام وتبجيل ذريتهم إياهم، على الجانب الآخر توجد وجهات نظر مختلفة للحضارات الأخرى. وفيما يتعلق ببعض المجتمعات القبلية والتقليدية، ينبغى على الأطفال أن يعتنوا بوالديهم الطاعنين فى السن فى منازلهم كمعنى للعدالة. وفى أعقاب إحياء القيم الكونفوشيوسية، ناقشت الحكومة الصينية إمكانية منع الترقية أو الوظائف المرفهة لهؤلاء الذين يهملون رعاية والديهم الذين بلغوا من العمر أرذله. تلك السياسة التى أثارت عدم الارتياح فى الغرب.

ثمة اختلافات عميقة حول من يمتلك المطلب الشرعى من أجل تحقيق هدف معين. يزعم القديس توما الأكوينى Thomas Aquians أن الحاجة هى المصدر الأول للطلب، وأن الرجل الذى يتضور جوعًا يمتلك حقا عادلا فى الموارد الإضافية لمن يمتلكها. وفى أعقاب مواجهة أربعة أطفال يتشاجرون على ناى، نستطيع أن نقول نفس القدر من الاستحسان تقريبا، إن هذا الناى يخص الطفل الذى يلعب عليه وتعد الموسيقى هى حياته، أو يُنسب إلى الطفل الذى أنفق كثيرا من وقته وطاقته فى صنعه، أو يُنسب إلى الطفل الذى يعثر عليه بالمصادفة ومن ثم أصبح الناى ملكًا له، أو يُنسب إلى طفل فقير يعتبر هذا الناى لعبته الوحيدة(١٤). وحسب رأى جون لوك John Locke، فإن الفرد يمتلك جسده ومن ثم عمله، ويمتلك أيضًا طلبه لمنتجاته، فى حين أن جون لوك والمهاتما غاندى يصرحان: "إن الفرد يدين بالولاء لمواهبه ومن ثم مجتمعه، ولكنه ليس سوى مؤتمن لهذا المجتمع، ولذلك فليس هو المستحق الوحيد فى نتاج عمله". كان جون رولز ساذجًا عندما اعتقد أن مبادئ العدالة غير معقدة ومن السهل الاتفاق عليها.

بما أن الجماعات المختلفة غالبًا ما تحمل وجهات نظر مختلفة عن جميع جوانب العدالة تقريبًا، وبما أننا ميالون إلى توحيد وجهات النظر هذه والتى تبدو بديهية بالنسبة لنا، فإن نظرية العدالة بمخاطرها تكون منحازة، وبهذا المعنى تعد غير عادلة ما لم تظهر بعيدًا عن الحوار الديمقراطى بينهم. يتم بناء الحوار على أساس عادل عندما يتم السماح لوجهات النظر المختلفة أن تعبر عن آرائهم الخاصة بهم، ويتم سماع هذه الآراء باحترام. بما أن كل جماعة مهيمنة تميل إلى فرض مبادئ العدالة التى تعمل

على تشريع هيمنتها، فنحن بحاجة إلى مواجهتها عن طريق إيجاد هؤلاء الذين يتم تهميشهم أو تكميم أفواههم وضمان تمثيلهم الكافى فى الدوائر النقاشية. يتم هذا الأمر عندما تكون سياسة الاعتراف لها علاقة بالموضوع. فهى تضمن للهويات المشروعة سماع أصواتها وأن يكون لديها القدرة على المشاركة بطريقة متكافئة فى تحديد مبادئ العدالة. يتجاهل "رولز" هذا الجدل والقضايا المعقدة المثارة عن طريق فرضية أن الرجال والنساء فى الحالة الأصلية لديهم هوية ليبرالية، ويهتمون بالمبادئ الليبرالية للعدالة فحسب.

ناقشت إلى الآن سياسة إعادة التوزيع، وزعمت أنها بحاجة إلى سياسة الاعتراف وتقديرها لتكملها وتمنحها القوة. غير أن الذى يحدث هو عكس ذلك. عندما تفتر همة الأفراد والجماعات وتخور قواهم وهم يقبعون فى أسفل التدرج الهرمى الاجتماعى والاقتصادى، فإنهم يظلون محجوبين ولا يعتد بهم إلا قليلاً. وبما أننا بحاجة إلى تعليل سبب فقرهم وحالتهم المتدنية، فإن الاتجاه الدائم يميل نحو توجيه اللوم لأسلوب حياتهم، وطموحهم المنخفض، وحالتهم المزاجية، وتشكيلهم النفسى، ومواهبهم الطبيعية الضحلة، كما أن المجتمع لا يستطيع أن يفعل إلا القليل بشأن العوامل الثقافية والنفسية المستقرة. وعلى العكس من ذلك، عندما تنجح الجماعات اقتصاديا وتشغل مناصب مهمة فى المجتمع، فإن نجاحهم ينعكس على ثقافتهم وهوياتهم الأخرى، ومن ثم يتم تقدير قيمة تلك الهويات والفخر بها. على سبيل المثال: أدى النجاح الاقتصادى الكبير للمهاجرين الهنود فى الغرب إلى تحول رؤية الغرب للهنود وثقافتهم، فأصبحوا ينظرون إليهم من منظور مختلف عن ذى قبل. كما أن القائمين على نظام التمييز العنصرى فى جنوب أفريقيا شعروا بأنهم مضطرون إلى تصنيف اليهود واليابانيين المتفوقين اقتصاديا كجماعات من البيض، يعاملون مثل أعضاء الجماعة البيضاء فى جنوب أفريقيا، ولكنهم لا ينتمون إليها، بالإضافة إلى ضرورة احترام هويتهم الدينية والثقافية.

ثمة مثال مشابه فيما يتعلق بالنوع والهويات الأخرى. فالنساء يتم التقليل من شأنهن ووضعهن فى مرتبة متدنية عندما تكون وظائفهن متدنية، لكن عندما ينشطون سياسيًا واقتصاديا ويحظون بفرص عمل متساوية مع الرجال ويعتلون أعلى المناصب فى جميع مجالات حياتهن، عندئذ تتغير معرفتهن بذاتهن ومعرفة الرجال وتقديرهم لهن. تبنى النساء جسوراً من الثقة تجعلهن يتحدثن بأصواتهن، ويشكلن رأيهن الخاص بهن، ويطالبن بالمساواة مع الرجال فى جميع مجالات الحياة، ويتحدين بنجاح الأعراف الاجتماعية ولغات الخطاب التى يسيطر عليها الرجال. يرتبط الاعتراف بالذات ارتباطًا وثيقًا بالنجاح الذى تحكمه معايير المجتمع، تلك المعايير تكون اقتصادية بصفة عامة فى دول الغرب وفى بعض الحالات، تمتلك الجماعات من الموارد ما يجعلها تحقق النجاح فى حياتها على طريقتها الخاصة، وكل ما تحتاجه هو الحقوق المتساوية. وفى حالات أخرى، يطالب الأفراد بعمل إيجابى من جانب الدولة لتقديم فرص وموارد متساوية لهم، ووضع برنامج يؤكد هذا العمل. إعادة التوزيع على هذه الطريقة يلغى دورة إعادة إنتاج الذات من جديد للجماعات المتدنية، ويخلق مناخا ملائما وظروفا مواتية يتم من خلالها النظر إلى الجماعات المهمشة من منظور مغاير. الاعتراف بالهوية وتقديرها لا يُمنح، ولكن إذا مُنح فسوف يظل هشا وتشوبه الضغينة والاستعلاء، ما لم يصاحبه إعادة توزيع الثروات.

وكما رأينا من قبل، فإن المجتمع غير المتكافئ يكون لديه اتجاه بنيوى نحو التجانس، ولا يشجع على التنوع الأخلاقى والثقافى. وينظم المجتمع على أساس إدارى، ويلقى بثقله خلف رؤية معينة للمجتمع الجيد، ويخلق ضغطًا على أفراده من أجل التكيف والاندماج مع عادات وتقاليد هذا المجتمع. وإذا أردنا للرؤى الأخلاقية والثقافية المتباينة أن تزدهر فى مناخ من الاعتراف والاحترام المتبادل، فنحن بحاجة إلى التصدى لهذا الاتجاه عن طريق محاربة مبدأ عدم المساواة على المستوى الاقتصادى والسياسى والاجتماعى. يقوم مبدأ المساواة على توزيع القوى الاقتصادية والسياسية، وحماية الهويات ذات القيمة ضد مبدأ التجانس، وأن نغرس فى الأفراد نزعة التعبير عن أنفسهم.

نظرية العدالة ذات الشعبتين

يتضح من خلال مناقشتنا عدم وجود صراع متأصل بين سياستين، هما: إعادة التوزيع والاعتراف. وفي حقيقة الأمر يشتركان في أمور عامة في بعض القضايا، بينما يختلفان في قضايا أخرى، غير أن أهدافهما تعد مكملة إحداهما للأخرى. كما أن اهتماماتهما تختلف في بعض القضايا، لكن من الممكن الوصول إلى حل وسط وتوفيق للأوضاع في هذه الاختلافات. فالعلاقة بينهما ليست بالعلاقة التي يتحتم فيها أن يكون فوز أحد الطرفين مرافقًا لخسارة الطرف الآخر كما في معادلة صفرية، ومن السذاجة أن نعتقد أن الوقت والنشاط المتاح لجانب يقلص بالضرورة من الوقت والنشاط المتاح للجانب الآخر. في الواقع أنه كلما زاد ارتباط الجانبين ببعضهما البعض بطريقة ملائمة، كلما استطاع كل جانب أن يولد الطاقة ويُفعلها في مطاردتهما لبعضهما البعض. ينشأ التوتر عندما يتم تجاهل حقيقة الاعتماد المتبادل بينهما. ربما إن الكثير من المناقشات التقليدية حول العدالة ركزت على كيفية توزيع الحقوق والمناصب والقوة السياسية وفرص العمل والموارد، وطورت أسئلتها وخطاباتها ورتبتها وفقًا لذلك، فإن هذا يعد استثناء وليس قاعدة، كما أنه ولد شعورا غير مريح بالأسئلة التي أثارتها الهوية والاختلاف. شجع هذا الأمر المدافعين عن حق الاعتراف، الذين اشتركوا حديثًا في الجدل، على أن ينتهجوا منهجًا خاصا بهم ويكونوا نظرية للعدالة، سواء كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، بعيدًا عن قضية إعادة التوزيع. نحن بحاجة إلى مزج وتكامل القضيتين، أو على الأقل تقاربهما من بعضهما البعض، وتطوير نظرية ثنائية للعدالة أكثر ثراءً. وبما أنني لست مسئولاً عن هذا الأمر، فليس بوسعي أن أفعل شيئا سوى وضع مخطط يشتمل على أربع سمات مهمة:

أولاً: ينبغي أن تقدم نظرية العدالة مبادئ بغية تحديد من قد يطلب الحقوق، وما هي الحقوق والموارد والفرص والمناصب وهكذا. كما أنها تقدم قاعدة أساسية لتحديد ما هي الهويات الجديرة بالاعتراف، وكيفية فض المنازعات الناشئة عن الحقوق التي

تستتبع الاعتراف بالهوية، وكيف نحمي حرية الأفراد من ظلم الهويات الجماعية التى تم الاعتراف بها. تضم العدالة مطالب للموارد الهامة، بالإضافة إلى الموارد القائمة على الهوية. يتفشى الظلم عن طريق إنكار واستغلال الأفراد للشروط الأساسية للحياة الكريمة، وعندما يتم التحقير من الأفراد وإنكار فرصة التحدث والتعبير عن آرائهم بحرية والتعرف على هويتهم. الاعتراف بالهوية وإعادة التوزيع يوضحان أشكالا مختلفة للمساواة، وكلاهما بحاجة إلى معالجة من قبل نظرية العدالة.

ثانيا: نظرية العدالة الثنائية ينبغى أن تقر أن الأفراد والجماعات الاجتماعية أيضًا من الممكن أن يكونوا رعايا للعدالة ويضعوا حقوقا يطالبون بعضهم بعضا بها، كذا حقوقا يطلبونها من مجتمعهم الأوسع والأشمل. هؤلاء الجماعات يتم معاملتهم بطريقة غير عادلة عندما يتم إذلال أفراد الجماعة أو ظلمهم أو إنكار حقوقهم المتساوية، أو يكونوا معرضين لمعاملة غير عادلة نظرًا لسماتهم المشتركة. فالعرقية والتحيز ضد المرأة والجنسية المثلية ومعاداة السامية هى أمثلة لما سبق. هذه الأشكال من الظلم لا يمكن شرحها ومعالجتها على المستوى الفردى؛ لأن هذه الأشكال لا تتعرض لهم كأفراد ولكن كأعضاء فى الجماعات ذات الصلة. لذا، يدعو الأفراد إلى أشكال ملائمة للعمل الجماعى، بما فى ذلك الكفاح الجماعى وأساليب العلاج الجماعية.

ثالثا: لا تتعلق العدالة بالدولة فحسب ولكنها تتعلق بالمجتمع وكل فرد من أفراده بصفة عامة. وفى كثير من رؤى العدالة التقليدية، تبقى الدولة هى بؤرة الاهتمام والتركيز؛ نظرًا لأن الدولة هى الوحيدة التى تحتل مكانة تتمكن من خلالها من توزيع الحقوق والمناصب والواجبات والموارد. لا يسرى هذا الكلام دائمًا مع الأمور التى ترتبط بالاعتراف بالهوية. إن احترام النفس والاعتداد بها وشعور الهوية كلها أمور يتم تشكيلها اجتماعيًا وتعتمد على التأكيد عليها من قبل الآخرين. فى الثقافة العرقية وثقافة الجندر والتحيز ضد المرأة وثقافة الجنسية المثلية ومعاداة السامية يعامل أعضاء الجماعة المهيمنة - فى مواجهتهم الرسمية وغير الرسمية - الجماعات المستهدفة السابقة الذكر بازدراء ويحقرون من شأنهم ويتجنبونهم ويتلفظون بألفاظ عدائية ضدهم

ويفقدونهم احترامهم لذاتهم، وبصفة عامة يحولون حياتهم إلى كابوس. لذا، يوجد وكلاء متعددين للظلم، فالظلم لا يقتصر على الدولة فحسب، ولكن أيضًا الممارسات الاجتماعية التى ترسخ الإذلال والتحقير والازدراء فى نفوس الجماعات المختلفة، وأيضًا فى نفوس كل فرد منا. تستطيع الدولة بكل تأكيد أن تقدم المساعدة لهذه الجماعات عن طريق منح مواطنيها حقوقهم بالتساوى وأن يصونوا كرامتهم، وأن يكون لدى الدولة معرفة عامة بهويات تلك الجماعات، غير أن دور الدولة يظل محدوداً. فالدولة لا تستطيع أن تفعل الكثير بشأن تدنى الممارسات الاجتماعية واتجاهات الأفراد وتصرفاتهم. يستلزم هذا إحداث تغيرات فى الثقافة المعنوية للمجتمع وأفكاره واتجاهاته الأخلاقية، واتجاه وسلوك أفراده. فى النظرية الثنائية للعدالة، ليست الدولة هى الوحيدة التى يجب أن ينصب عليها الاهتمام والتركيز، على الرغم من أهمية دورها.

بما أن الممارسات الفردية والاجتماعية، قد تلحق الظلم بالجماعات، فكيف يصبح تحدثنا وتعاملنا مع الآخرين متعلقا بالعدالة. يفسر هذا جزئيًا ظهور التصحيح السياسى أو بالأحرى المواءمة السياسية فى السنوات الأخيرة احتجاجًا على التشهير والإذلال المتعمد وغير المتعمد للجماعات، ولحمايتهم من الأساليب الفظة والغامضة لإبقائهم فى أماكنهم، ولحمايتهم من استرجاع ذكرياتهم الأليمة؛ سواء على المستوى الفردى أو الجماعى، وحمايتهم أيضا من استمرار عدم المساواة فى الاحترام والسلطة. إن أشكال التعبير وأساليب الخطاب ليست بريئة سياسيا وثقافيا، ومعارضتهم يمكن أن تنقلب إلى سخرية؛ لأن اللغة لايمكن تنقيتها من شوائبها بسهولة، ولأن الخط الفاصل بين الفكاهة البريئة والتلاعب بأمان الآخرين هو غالبًا خط رفيع. لكن الموضوع الأساسى الذى يبرزه التصحيح السياسى مشروع، فكل خطاب هو عمل ويعكس طريقة مخصوصة لبناء العلاقات الاجتماعية وإعادة إنتاجها. ثمة أساليب عادلة وغير عادلة للحديث عن الآخرين والاستهزاء من نواقصهم وأطوارهم الغريبة. وبما أن اللغة تعد أداة قوية لتنظيم وتحديد السلوك الإنسانى، فالمجتمع القائم على العدل من الممكن أن يجرى مراجعات رسمية وغير رسمية للغة.

أخيراً، فعلى الرغم من أن سياسة إعادة التوزيع والاعتراف مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، إلا أنهما تختلفان فى طبيعتهما ومنطقهما. إعادة التوزيع تسهل الاعتراف بالهوية وإقرارها، لكن هذا لا يعد السبب الوحيد الذى نبنى عليه تقييم هذه السياسة لأن المساواة التى نستلهمها والنتائج الناشئة عنها هى أمر مرغوب فيه لأسباب مرغوبة أخرى أيضاً. وكذلك فالاعتراف بالهويات المشروعة يزيد من شعور أفراد المجتمع بالتضامن عن طريق انخراط الجماعات المهمشة داخل المجتمع مع الهويات الجماعية الأخرى، والمساعدة فى إعادة التوزيع، لكن هذا لا يعد السبب الوحيد الذى نبنى عليه تقييم هذه السياسة؛ لأنها تغذى الحرية والتنوع أيضاً. بينما ينصب التركيز على إقامة علاقات واتصالات وترابط أمبريقى ومعيارى بين سياسة الاعتراف وسياسة إعادة التوزيع، فيجب ألا تغفل نظرية العدالة هاتين السياستين ولا تقلل من أهميتهما[١٥].

الهوامـــش

(١) فيما يخـــص أهميـــة سـياسـة الهـوية، انظــر الفصل الخـاص بالمحرر فى: "Calhoun (1994)". وفيما يخص المناقشات الجيدة، انظر: "Kourani (1988), "Phillips (1995)", "Young (1990)", "Appiah (2005)", "Kostroyano (2002)".

(٢) فيما يخص المناقشة الممتازة للأساليب التى تكون فيها متطلبات الهوية معتدلة، وتستخدم لتعميق الديمقراطية، انظر: "Guttmann (2003)". بما أن جماعات الهوية لا تفهم مبادئها الديمقراطية بالأسلوب الذى اتبعته "Guttmann"، فقد قامت بتقليل الصعاب المتورطة معها على نحول معقول.

(٣) استخدم مصطلح "سياسة الاختلاف" من قبل البعض ليعنى الشىء نفسه فيما يخص "سياسة الهوية". بالنسبة للآخرين، وتحديداً فيما يخص ما بعد "البنيويين"، فالمصطلح يشير إلى السياسة التى تهتم بالهويات المؤسسة على نحو غير مركزى؛ عن طـريق كشف الاختــلافات التى أخفـــوها. وكما زعمت؛ فهم أحياناً يتفقون فى الرأى وفى أحيان أخرى يختلفون فى الرأى.

(٤) فيما يخص النقاش القيم للأساليب التى يتم من خلالها فحص متطلبات الهوية فى الحلقات النقاشية العامة، انظر: "Guttmann(2003)". ولمناقشة عملية قيمة، انظر: "Mitra (1999)".

(٥) مناقشات الاعتراف يُفترض بطريقة خاطئة أنها ظاهرة حديثة. كثير من المجتمعات الغربية وغير الغربية قبل الحداثة اتخذتها كحقيقة مسلم بها، على الرغم من أن حججهم لفعل ذلك كانت نادراً ما تحلل بالحجج والأسباب. كانت المجتمعات الهندية والإسلامية أكثر إيضاحاً فى هذا الصدد.

(٦) "Barry (2001 a, 2001 b)" كانت خير مثال على هذا.

(٧) سياسة الهـوية ليست دائماً سياسة اليسار أو المعـارضة. من الممكن أن تكون سياسة جناح اليمين، كما فى حالة الأرثوذكسية العرقية أو الدينية. إنها مميزة بطريقة متساوية للجماعات المؤسسة أو المهيمنة. وبما أن هويتهم مهيمنة، فإنها لا تحتاج إلى تأكيدها صراحة.

(٨) توجد أشكال أخرى للسياسة غير أشكال التقدير أو إعادة التوزيع، غير أننى تجاهلتها فى هذا الفصل.

(٩) "Wolf (1988) and Hinton (2002)".

(١٠) "Miller (1995, 2005), Rawls (1999) and Good Hart 2006)".

(١١) فيما يخص المناقشة القيمة لهذه القضايا، انظر: "Fraser (1995 and 1995b)".

وفيما يخـص النقـد المتبصـــر لوجهـة النـظـر التوزيعيـة عن العـدالة، انظــر: "Young (1990)". كـان "Young" مخطئاً عندما ربط مفهوم العدالة بالمفهوم الذى تم تعريفه على نحو آخر للظلم.

(١٢) مقتبس من "Haley (1996)". انظر أيضًا: "Ddubois (1989) and Ellison (1952)".

(١٣) يوضح هذه النقطة جيدًا "Pater Tachell"، ناشط معروف يدافع عن حقوق الشواذ فى بريطانيا فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين؛ حيث يقول: "نحن نستطيع أن نخلق مجتمعا خاصًا بالشواذ جنسيًا. نستطيع أن نعطى كل فرد الدعم الذى يرفضه المجتمع الذى ينبذ الشواذ. إن تطوير مجتمع الشواذ والاهتمام بهم يقلل من فكرة الخوف من الشواذ ويزيل هذا الخوف تدريجيًا من حياتنا. من الصعب تجاهل مجتمع الشواذ القوى المنظم تنظيمًا جيدًا "The Obsever, 19 June 1994" وفيما يخص "Einstein". فإن اليهود كانوا قادرين على أن يقاموا إذلال وكراهية غير اليهود نظرًا للمجتمع القوى. انظر: (Berlin (1980, pp.147.9).

(١٤) أدين بالفضل فى هذه النقطة إلى "Amartya Sen".

(١٥) "Tully (2000, p.471)".

الفصل الرابع

الهوية الوطنية

يُستخدم مصطلح الهوية الوطنية بمعنيين مختلفين ولكن مترابطين: الأول: يُشير إلى هوية الفرد على اعتبار أنه عضو فى الجماعة السياسية دون الأنواع الأخرى من الجماعات؛ فتقول إن هذه الهوية "هوية وطنية" إذا كان الفرد فرنسيا أو سويديا مثلاً، ونقول إن هذه الهوية هوية دينية أو عرقية إذا كان الفرد مسيحيًا أو ينتمى لجماعة عرقية مثل "الهوتو". الثانى: تُشير الهوية الوطنية إلى هوية الجماعة السياسية، ولماذا هذه الجماعة تعد سويدية أو فرنسية بدلاً من الجماعات الأخرى. سوف أبدأ هذا الفصل بمناقشة مختصرة للمعنى الأول، وأخصص باقى الفصل للمعنى الثانى.

أهمية الهوية الوطنية

تعد الهوية الوطنية أو عضوية الجماعة السياسية مهمة، وغالبًا تكون جزءا من الهوية الفردية. ويبدو أن أعضاء الجماعة السياسية عاشوا بهذه الهوية الوطنية لأجيال عديدة، كما أن تاريخهم وذكرياتهم الفردية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بها. وهى تمنح المسكن والمكان الذى ينشدونه، كما أن انتماءهم لهذه الهوية لا يمكن فصله عنهم. فقد تربوا وتعلموا فى هذا المكان، وتشكلت شخصياتهم بعمق عن طريق قيم وأخلاقيات هذه الجماعة السياسية. وبما أن الحدود قد تم ترسيمها إقليميًا، فإن الجماعة السياسية تخلق أيضًا منطقة منظمة ومرتبة تمنحهم قوة وعمقا لعلاقاتهم مع بعضهم البعض

وصياغة روابطهم المشتركة، كما أن أمنهم الشخصى والجماعى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذه الجماعة السياسية، ويخلق أواصر المصالح المشتركة. تصوغ قوانين هذه الجماعة حياة أفرادها، كما تترك أثرًا على جميع جوانب حياتهم، شاملة الزواج والحياة الجنسية وبناء الأسرة وحق التملك والمهنة والعلاقات الرسمية وغير الرسمية فيما بينهم. فأفراد تلك الجماعة يدفعون الضرائب، ويستمتعون بالعيش الرغد، ويدخلون غمار الحروب من أجلها، ويسافرون إلى الخارج حاملين جواز سفرها، ويستمتعون بحمايتها، ويتعرفون على أنفسهم وفى المقابل يعرفهم الآخرون على اعتبار أنهم أعضاء فى هذه الجماعة. يتم تنظيم الألعاب الرياضية والمنافسات الدولية وفقًا للاتجاهات الوطنية والهوية الوطنية التى يتم تقويتها وتدعيمها. إن المشاركة فى احتفالات وطقوس الدولة تمنح المواطنين عمقا عاطفيا. كما أن ثمة أمور أخرى تؤكد هويتهم الوطنية متمثلة فى مشاركتهم وانخراطهم فى الحياة العامة للدولة، مثل: التصويت فى الانتخابات، وتشكيل القضايا الوطنية والتعبير عن رأيهم فيها، والشعور بالغضب أو الفخر فيما يتم عمله باسمهم.

وبما أن الجماعة السياسية تُشكل أعضاءها، فهؤلاء الأعضاء يرون شيئا من هذه الجماعة فى أنفسهم، وشيئا منهم فيها. لذا، يميلون إلى تحديد أنفسهم والتعرف على هويتهم من خلال هذه الجماعة ومن خلال الأعضاء الذين يشبهونهم فى تلك الجماعة، ويتم هذا التحديد بدرجات مختلفة. وبما أنهم يعتقدون أن الجماعة تقول شيئا مهما بشأنهم، فهم يحددون أيضًا أنفسهم قياسًا على هذا. وباستثناء ما يشيرون به إلى جنسيتهم الرسمية عندما يصفون أنفسهم بأنهم هنود أو فرنسيون أو برازيليون، فهم يقولون من أين جاءوا، وما هى الأمور المجتمعية بالنسبة لهم، ولماذا يقولون ويفعلون أشياء معينة. وغالبًا ما يكون احترامهم لذاتهم أيضًا متلازما مع احترامهم لبلدهم، وانتقادها وتشويه سمعتها وقيمتها يعد انتقادًا لشخصهم. تحديد أنفسنا والتعرف على هويتنا عن طريق الجماعة السياسية له درجات مختلفة. فبعض أعضائها ولأسباب مختلفة تُشكلهم هذه الجماعة بعمق أكثر من الآخرين. والبعض قد يتخذ وجهة نظر غير

واضحة للأسلوب الذى شكلتهم به الجماعة، ويحاولون أن يطرحوا بعض عادات التفكير والمعتقدات والقيم التى اكتسبوها منا، فى حين أن الآخرين قد يتم تقديرهم ويشعرون بأنهم فخورون بإرثهم. قد يجعل الوطنيون والقوميون الغيورون المتحمسون الهوية الوطنية محور حياتهم، وجعل باقى الهويات بمثابة هويات فرعية لهم، مثل لاعب الكريكيت المسيحى والمُدرسة المسيحية اللذين سبق أن تحدثنا عنهما فى الفصل الثانى.

أهمية الهوية الوطنية فى حياة الفرد تعد حقيقة تاريخية مشروطة. فهى لم تكن دائمًا كذلك وليست بحاجة إلى أن تظل هكذا للأبد. فى مجتمعات ماقبل الحداثة، لم تحظ الهوية الوطنية بهذه الدرجة من الأهمية. تأثير ونفوذ الحاكم محدود وسطحى، فهو لا يسيطر على مؤسسات المجتمع الثقافية والتعليمية. كل ما يطلبه من أفراد الجماعة هو الالتزام بدفع الضرائب والامتثال للقوانين. يتعرف الأفراد على هويتهم استنادًا إلى دينهم وعرقيتهم. ويعد تأثير الدين والعرق على حياتهم أكبر من تأثير الحاكم عليهم. كانت هذه هى الحالة فى معظم دول أوروبا فى العصور الوسطى، وظلت كذلك فى بعض المجتمعات المعاصرة. وعندما تم توجيه سؤال إلى والى خان Wali Khan فى عام ١٩٧٤، عما إذا كان مسلما أو باكستانيا أو بشتونيا، فأجاب أنه كان بشتونيا لمدة ستة آلاف عام، ومسلم لمدة ١٠٠٠ عام، وباكستانى لمدة سبعة وعشرين عاما[١]. وقد عبر جى إم سيد G.M. Syed بكلمات مماثلة عن هذا الأمر قائلاً: "السند هنا دائمًا وأبدًا، باكستان منظر عابر. السند هى الحقيقة، باكستان هى الخيال". وفى أجزاء كبيرة من أفريقيا والدول القبلية فى الهند، تعد القبيلة اللبنة الأساسية للتعرف على الذات، والهوية القبلية لها ثقل أكبر من الهوية القومية. وفى بعض الأقطار المسلمة اكتسب الدين فى السنوات الأخيرة أهمية كبيرة، وأصبحت الهوية القومية أقل منها فى الأهمية.

مازالت تحدث تغيرات كبرى فى أوروبا الغربية، فقد شهدت الهويات الوطنية تطورًا كبيرًا. ونظرًا لحدوث الحربين العالميتين فى القرن العشرين ومتطلبات العولمة وحاجة الدول إلى تعاون اقتصادى وسياسى وبيئى وعسكرى فيما بينها، فقد اتحدت

الدول الأوروبية معًا وشكلت ما يعرف بالهوية القارية. ونظرًا للذكريات المريرة لفترة الحكم النازى فى ألمانيا، أصبح الألمان يخشون من قوميتهم، ويريدون أن يتصل بلدهم بمجتمع ديمقراطى أوسع. أما فرنسا فتحتاج إلى اتحاد أكثر قوة وأوسع من الدولة القومية لتحافظ على هويتها الحضارية، وكثير من الإيطاليين والإسبان يعتقدون أنهم يستطيعون استعادة القليل من الاستقرار السياسى، وأن يقوموا باحتواء حركاتهم الانفصالية، وأن يدمجوا اتحاداتهم الإقليمية عن طريق أن يكونوا جزءًا لا يتجزأ من الاتحاد الأوسع والأشمل. حتى بريطانيا حيث يوجد مقاومة شديدة للاندماج والتكامل الأوروبى، أدركت إدراكًا تامًا أنها يجب أن توفق أوضاعها مع الاتحاد الأوروبى وتنصهر داخل الهوية الأوروبية الأشمل. وبما أن انتقال السلطة إلى اتحاداتها شبه القومية أنار الطريق للهوية الإقليمية وأضعف الهوية الوطنية، أصبح لزامًا على الاتحاد الأوروبى أن يحافظ على بعض أشكال الهوية البريطانية.

على الرغم من أن عملية الهوية الإقليمية الأوربية عملية معقدة ومتشابكة وتضعف الدولة وتحول نظرتها للأمور، فإن الدول الأوروبية تتجه نحو نوع جديد من الاتحاد السياسى قائم على اللامركزية الإقليمية والتعاون القارى، تاركًا الدولة القومية التى أُعيد بناؤها تلعب دورها المحدود ولكن الحيوى داخل المساحة التى يسمح بها الاتحاد السياسى. وبناءً عليه، أصبحت الهوية الوطنية فى أجزاء عديدة من أوروبا اليوم أقل عمقًا، وأقل تماسكًا، وأقل صرامة فى طلباتها، وأقل تميزًا عن الهويات الأخرى، تلك الصفات التى لم تكن موجودة منذ عقود مضت. لم يحدث هذا الاتجاه الأوروبى فى أجزاء أخرى من العالم، ولا سيما فى المجتمعات النامية، حيث إن الشاغل الرئيسى فى هذه المجتمعات يتمثل فى بناء مجتمعات سياسية مستقرة بعيداً عن الجماعات المتباينة، بالإضافة إلى دعم نوع الهوية التى طورها الأوروبيون فى أوج ظهور الدول القومية. غير أن الهوية الوطنية معرضة لضغط العولمة والتكامل الإقليمى والمقاومة الداخلية، ومن ثم أصبح من السهل اختراقها، كما أنها أضحت من الموضوعات الجدلية.

هوية المجتمع السياسى

للوهلة الأولى يبدو مفهوم الهوية الوطنية أو مفهوم الجماعة السياسية مفهومًا محاطا بالشك والالتباس. تتشكل الجماعة السياسية من ملايين الرجال والنساء، كل فرد، سواء أكان رجلا أم امرأة، يعد شخصية متفردة بذاتها، وله هويته الخاصة به. تتغير عضويتهم للجماعة تغيرًا مطردًا نظرًا لحالة المواليد والوفيات وتحركات السكان وهجرتهم. قد يتساءل الفرد كيف تستطيع أية هيئة أو مؤسسة حمل هوية خاصة بها. غير أن الموضوع ليس صعبًا كما يبدو للوهلة الأولى. المنظمات الكبرى مثل الجامعات والشركات والمدن لها هويتها الخاصة بها. فمدينة نيويورك تختلف عن نيودلهى، وجامعة هارفارد تتميز بتاريخها ومعاييرها الأخلاقية وممارساتها وتقاليدها وفهمها لذاتها ككيان مستقل عن جامعات أخرى، مثل: جامعة باركلى **Berkeley**، وجامعة هول **Hull**. من الواضح أن الجماعة السياسية أكبر وأكثر تشابكًا وتعقيدًا، وأحيانًا يتشكل تاريخها بألوان مختلفة، ولا يملك أعضاؤها وسيلة الاتصال الدائم وجهًا لوجه مع بعضهم البعض كما هو الحال فى المنظمات الأخرى. غير أن الجماعة السياسية لها مزاياها الخاصة بها. فأفراد الجماعة يتمركزون فى منطقة واحدة، ويعيشون معًا لأجيال عديدة، ويتفاعلون مع بعضهم البعض، ويواجهون مشاكل مشتركة، ويتقاسمون التجارب والخبرات، التى يتم تسجيلها بصفة مستمرة وتشكل جزءًا من ذكرياتهم الجماعية. علاوة على أن الجماعة السياسية تسيطر على المؤسسات التعليمية والثقافية التى يتشكل من خلالها أعضاء الجماعة صغار السن. تكافح الجماعات المختلفة من أجل القوة الاقتصادية والسياسية، والجماعات المهيمنة تبنى القوة الاقتصادية والسياسية بأساليب معينة. وبناءً عليه، طورت الجماعة السياسية بمرور الوقت أشكالاً مميزة للحياة التى انعكست على شكلها الفيزيائى والمؤسسى.

تتكون هوية الجماعة السياسية من مجموعة سمات إيجابية؛ نتعرف من خلالها على الجماعة السياسية ونُميزها عن الجماعات الأخرى، وتجعلها هذه الجماعة بعينها وليس غيرها. تضم الجماعة السياسية منطقتها الخاصة بها، التى تلعب دورا مماثلا

للدور الذى يلعبه الكيان الإنسانى فى الهوية الشخصية. كما أن للجماعة السياسية اللغة أو اللغات الخاصة بها، والتجارب التاريخية المتطورة، شاملة تلك التجارب التى تحيط بأصولها من حيث تتبع مستجداتها، كما أنها تشمل تقاليدها، واتجاهاتها المتعمقة والراسخة، ومعتقداتها وقيمها أو مثلها التى تقدرها الجماعة وتعلى من شأنها وتزرعها فى عقول أفراد الجماعة؛ كما أنها تتضمن إطارا يميز أساليبها فى مناقشة الخلافات وطريقة حلها؛ كما تشمل المؤسسات القانونية والسياسية التى تنظم الجماعة على أساسها شئونها وتربطها بالجماعات الأخرى؛ وتضم الذكريات الجماعية لكفاحهم الداخلى والخارجى، وكذلك انتصاراتهم وهزائمهم. تستكشف الهوية الوطنية جزئياتها؛ لكن تعبيرها الأوضح يكون من خلال دستور الدولة الذى يعتبر بيانا عاما موثقا ومصاغا بطريقة واعية تستطيع من خلاله الهوية الوطنية أن تخبر نفسها والعالم بنوع الجماعة التى ينتمون إليها وماذا تمثل لهم هذه الجماعة.

يسعى أعضاء الجماعة السياسية إلى تشكيل وعيهم بهذه الجماعة وتاريخها، كذلك تشكيل مفهوم عام حول نوع الجماعة التى ينتمون إليها، بالإضافة إلى التوصل إلى بعض الأشكال لفهم الذات. الهوية الوطنية معقدة ومتشابكة جداً، مثلها فى ذلك مثل الهوية الفردية ولكن بدرجة أكبر، كما أنها ذات مستويات متعددة، وتتألف من عناصر للفكر مختلفة وأحياناً متضاربة ونماذج للسلوك وقيم ومثل تراكمت لعدة قرون[٢]. لذا، تعتبر الهوية الوطنية أداة طيعة للتأويلات المختلفة، ونادراً ما تتحرر من النزاع، فى الوقت الذى تسود فيه حالة من الفهم والوعى؛ فضلاً عن أن الفهم الذاتى المشترك يظل غير دقيق، مثل عدم وضوح أجزاء الهوية الوطنية وصعوبة الحصول عليها حتى لمعظم الاستبيانات البحثية؛ لأن أجزاء الهوية الوطنية التى تنعكس على الفهم الذاتى المشترك تتأثر تأثراً عميقاً بهذا الفهم من أجل ملاحظة وإدراك وجودهم. فى الوقت الذى تكون فيه بعض أشكال الفهم الذاتى أكثر خداعاً من الأشكال الأخرى، فلا يوجد فرد يستطيع أن يزعم أى شكل من الأشكال هو الشكل الصحيح الوحيد. فالفهم الذاتى يأخذ بعض سمات الهوية الوطنية ويتجاهل ويهمش السمات الأخرى؛ وبما أن فهم الذات منحصر فى وجهة نظر معينة؛ لذا وجب دعمه ومناصرته. تتفق آراء الوطنيين

وكثير من المفكرين المحافظين على أن الهوية الوطنية لا يمكن الشعور بها وإدراكها إلا إذا كانت متجانسة وغير متغيرة، الأمر الذى لم يتحقق ولن يتحقق. الهوية الوطنية ليست مادة صلبة ولكنها عنقود من الاتجاهات المتداخلة التى تُجذب أحيانًا فى اتجاهات مختلفة، وينبغى على كل جيل أن يتعرف على هذه الاتجاهات ويقرر أيا منها يعتمد عليه. فضلاً عن أن القيم والمثل السائدة للجماعة ليست شفافة أو واضحة، بل هى نتاج خبرات تاريخية مختلفة، ومحاولات أعضاء الجماعة خلق إحساس بهذه القيم والمثل، ولم تكن ولن تكون مجرد اكتشاف بسيط. ينبغى تحليل هذه القيم والمثل وتفسيرها، وهذا يختلف بمرور الوقت كما يختلف بين الأفراد أنفسهم. بالإضافة إلى أن هوية الجماعة تشكلت فى سياق محاولاتها للتصدى للتحديات التى تواجهها فى أوقات مختلفة من تاريخها. ونظرًا لأن هوية الجماعة هى من نتاج التاريخ، فإنها بحاجة إلى أن يتم إعادة تعريفها ومراجعتها بصفة دورية. ولو قمنا بتجميد التاريخ عند نقطة معينة من الزمن، فإن أسلوب تفسير الهوية الوطنية فى هذه الحالة يصبح مهجوراً وخارج السياق.

على الرغم من أن الهوية الوطنية تتسم بالصيرورة، فهى غير قابلة للتكيف، فهى عبارة عن مشروع ينفذه أى جيل كما يروق له دون الالتفات إلى الماضى، حسب تصور بعض الراديكاليين. لا تشتمل الهوية الوطنية على مبدأ الاختيـــار إلا فى حدود معينة. لا توجد جماعة سياسية بدون خبرات وتجارب، فهى ليست صفحة بيضاء خالية من التجارب، كما أن أعضاءها لا يواجهونها كما لو كانوا خارج نطاقها. فالهوية الوطنية لها تاريخ معين وموروثات ومعتقدات وصفات مميزة وذكريات تاريخية، تحدد معدل البدائل المتاحة لها. علاوة على أن القول بأن كل جيل حر فى تعريف الهوية الوطنية فى ضوء ظروف واحتياجات هذا الجيل هو بمثابة تجاهل لحقيقة تعريفها نفسه لاحتياجاتها، وما يعتبر أساليب مقبولة لرضاهم، وتفسيرها لظروفهم وطموحاتهم؛ تشكلت جميعها عن طريق الأسلوب الموروث أو المتأصل للحياة.

الهوية الوطنية تُمنح ويعاد تشكيلها بصفة دورية. كما أنها تُورث للمواطنين، وتشكل أفكارًا على نحو محفوف بالمخاطر، ويعاد تعريفها واسترجاعها فى ضوء ظروفهم ومعرفتهم لذاتهم وطموحاتهم المستقبلية. يتطلب هذا معرفة تاريخية عميقة

بالبلد والإحساس بماضيها والتقييم الواقعى والدقيق لتحدياتها الراهنة وآمالها المستقبلية. إعادة بناء الهوية الوطنية له مخاطره وتحفظاته؛ حيث يتم نبذ ما هو قديم أو مهجور أو غير مقبول أخلاقياً، ويؤسس لما هو متصل ومفيد ومحمود. ذلك الأمر الذى يشبه المفهوم النقدى لماركس وهيجل، هذا المفهوم الذى يعد تقييماً للهيكل السائد للمعتقدات والممارسات والقيم من وجهة نظر ورؤية مستقبلية قائمة على احتمالية تحقيق نتائج مفضلة أو مثيرة للاهتمام متأصلة فيها.

أزعم أن هوية الجماعة السياسية تتشكل من سماتها الشاملة التى تعرفها وتميزها عن الجماعات الأخرى. تختلف الجماعة السياسية عن الجماعات الأخرى نظراً لأنها نوع معين من الجماعة. الاختلاف هو شىء فرعى وليس سمة التعريف المحورية للهوية. يتم التغاضى عن هذه الأشياء فى كثير من المناقشات العامة وحتى الأكاديمية. الهوية الوطنية توازى بين الاختلافات، ويوجد اهتمام ثابت واستحواذى ليظل الاختلاف مع الآخرين خشية أن يفقد الفرد هويته[٣]. انشغل كثير من الألمان بفكرة الاستثناء، والتى يطلق عليها بالألمانية: Sonderwey، لكونها لا تنتمى إلى ألمانيا الغربية ولا ألمانيا الشرقية، وشعروا بانزعاج شديد من أن تدمجهم المؤسسات الديمقراطية بعد الحرب داخل ألمانيا الغربية، ومن ثم زعزعة استقرار هويتهم. وقد تساءل كثير من الكنديين: لماذا هم مختلفون عن الأمريكان؟ وما هى أنسب وسيلة تمكنهم من الحفاظ على هذه الاختلافات؟ كما أن القوميين فى مقاطعة كيبك Quebec الكندية يتساءلون عن الكيفية التى تجعلهم مختلفين عن باقى مناطق كندا. وقد انشغل اليابانيون طويلاً بالخصوصية القومية التى خلفتها الدراسات التى تتحدث عن قضايا الهوية القومية والثقافة اليابانية والتى يطلق عليها: Nihonjinon أو التوحد الثقافى. هذه هى الحقيقة أيضاً فى الجزائر وإيران ومعظم الدول النامية؛ حيث إن الشاغل الرئيسى فى هذه الدول يتمثل فى تجنب أن يصبحوا غربيين. فى جميع الحالات السابقة، يُوصف التشابه مع الآخرين بأنه تهديد وجودى، والاختلاف معهم يعطيهم أهمية كبيرة. من المحتمل ألاَّ يسأل أى فرد: لماذا نبقى على هذا الاختلاف وما أهميته؟ وما إذا كانت جميع هذه الاختلافات أو تلك

التى يعتقد أنها تستحق الحفاظ عليها هى التى من الممكن أن نتذكرها ونحافظ عليها؟ وإذا كانت الاختلافات هى التى يُعتقد أنها تستحق الحفاظ عليها، فما هى مبادئها الواضحة وكيف نصل إليها؟

الهوية الوطنية المتساوية مع الاختلافات تؤدى إلى تناقض ظاهرى وإحداث ضرر بالذات. إذا تشكلت هوية الجماعة على اختلافاتها مع الآخرين، فإن هذا سوف يقودنا إلى نهاية لا يقبلها العقل مفادها أن هوية الجماعة تتغير عندما يتشبه الآخرون بها حتى لو ظلت على حالها. ويمعنى آخر، عندما تعرف الجماعة هويتها وتحددها على أساس الاختلاف، فإن الآخرين يغدون إطارها المرجعى الثابت، وتحفظ هويتها على حساب استقلالها. كما أن وجهة النظر هذه بخصوص الهوية من شأنها أن تولع بالاختلاف، وتعوق التبادل الثقافى، وتشجع الناس على أن يركزوا فى كيفية اختلافهم عن الآخرين بدلاً من أن يركزوا على ما إذا كانوا يتناسبون مع تحدياتهم أم لا.

تحتاج كل جماعة سياسية إلى – وكقاعدة تميل كل جماعة سياسية إلى – تطوير مفهوم الذات لدى هذه الجماعة، أو مفهوم نوع الجماعة التى ينتمون إليها أو يرغبون فى الانتماء إليها. تسهل الجماعة التواصل والاستمرار بين الأجيال، وتساعد أعضاءها على أن يتوحدوا حول مفهوم الذات المشترك بطريقة أعم، وتركز الجماعة السياسية على شعور أعضائها بالانتماء المشترك. كما أنها تلهمهم أن يعيشوا وفقًا لصورة ذاتية معينة، وتعطيهم معنى الهدف والتوجيه، وترشدهم إلى اختياراتهم، وتشير إلى تقاليدهم الضاربة بجذورها فى الأرض، وتحشد طاقتهم المعنوية، وتعطى حياتهم الجماعية معياراً للتماثل والاستمرارية. تكون الجماعة السياسية أيضًا مصدرًا للعواطف الموجهة للعمل كالكرامة والخجل والذنب والحيرة، التى يشعرون بها عندما يتكيفون مع العادات السائدة فى المجتمع، أو يفشلون فى التكيف مع هذه العادات. الهنود على سبيل المثال شهدوا تعددية ثقافية على نحو تقليدى، وانفتاحات على الحضارات الأخرى وتسامحا؛ لكون هذه الأمور تلعب دورا حيويا فى تشكيل هويتهم، وكثير منهم شعروا بخزى عميق عندما قامت جماعة متعصبة منهم بتدمير مسجد بابرى Babri فى عام ١٩٩٢.

إن عدم المساواة العرقية يقف حائلاً دون فهم وإدراك الفرد لوطنه، هذا ما صرح به مارتن لوثر كنج مخاطبًا الدستور الأمريكى وإعلان الاستقلال. وعندما يصرح الناس فى أوروبا أو أى مكان آخر أنهم يعيشون فى مجتمع ليبرالى، وبناءً عليه فإن لهم مطلق الحرية فى سن أو عدم سن قوانين معينة أو اتباع سياسات معينة؛ فإنهم بذلك يطلبون بوضوح رؤية معينة لهويتهم.

بيد أن كل مفهوم للهوية الوطنية له جانبه المظلم الخفى. ويستطيع بسهولة أن يصبح مصدرًا للصراع والتقسيم. الجماعة التى تم تأسيسها منذ فترة طويلة لديها آراؤها المختلفة ورؤاها للحياة الجيدة. ولما كان تعريف هوية الجماعة هو أمر اختيارى بالضرورة، فإن هذا التعريف يركز على بعض الرؤى والآراء ويستبعد بعضها الآخر ويفرض شعورا زائفا بالوحدة على الجماعة. ويستطيع أيضًا أن يصبح وسيلة لتزيين صورة المجتمع بأكمله، ويكون باعثًا لسياسة متعصبة وسلطوية. فضلاً عن أن كل تعريف للهوية الوطنية يكون لديه اتجاه لتمييز جماعة عن جماعة أخرى، ويقدم قيمة مشوهة لكليهما ذوو الأهواء، ومعظم السياسيين منهم، فإنهم يميلون إلى منع أو إفساد الجدل السياسى عن طريق تقديم أسلوب للحجة والاستدلال قائم على وجود زائف. وبدلاً من مناقشة السياسات العامة على أساس جدارتها الحقيقية، فإنه قد يتم رفضها على أساس أنها غير متطابقة مع الهوية الوطنية إلى حد بعيد. وهنا إما أن يتم ابتزاز المدافعين عن هذه السياسات إلى حد الصمت، وإما يتم إجبارهم على الدخول فى جدل غير حاسم فى صلب موضوع الهوية الحقيقية للجماعة.

خير مثال يبرز معظم هذه المخاطر قدمته مارجريت تاتشر بعد ما أجبرت على الاستقالة فى عام ١٩٩٠، فقد لخصت ووصفت إنجازاتها السياسية كالآتى(٤):
"لطالما صرحت واعتقدت أن الشخصية البريطانية تعد شخصية مختلفة تمامًا عن جميع شخصيات القارة؛ مختلفة تمامًا. يوجد شعور كبير بالعدالة والمساواة فى أعماق البريطانيين، شعور كبير بالتميز والمبادرة. هم لا يحبذون التنمر على من هم أضعف منهم، وأى أشخاص آخرين يفعلون هذا فهم قلة قليلة. من عصور الملكة إليزابيث

حتى الآن ونحن نخوض غمار المعركة فى العالم الأكبر، وظللنا محتفظين بنفس التأثير على العالم. وقد أعددت العدة للقضاء على الاشتراكية، فقد شعرت بأنها لا تتوافق مع الشخصية البريطانية. فقد كنا أول بلد فى العالم يتصدى للاشتراكية، ومنذ هذه اللحظة أطلقنا العنان للحرية، لقد استرجعنا إرثنا".

تصريحات مارجريت تاتشر ليست بحاجة إلى تفسير علمى نظراً لأنها تصريحات واضحة ومفهومة. فمن أجل تعريف الهوية البريطانية، قامت تاتشر بفصلها عن هويات الدول الأخرى ووضعت جداراً عازلاً بينهما. فهى تُعرف الهوية باستخدام مصطلحات استثنائية، بمعنى أن الهوية البريطانية عندها تكمن فى ما يميز البريطانيين عن الآخرين، وليس ما تشترك فيه الهوية البريطانية مع الآخرين. فهى لا تجد عيباً فى الشعب البريطانى، وبالتالى لا ينبغى توجيه انتقاد له. تدل كلمات تاتشر ببساطة على أن جميع الأوروبيين فى القارة تنقصهم فضائل مثل: المبادرة الفردية والعدالة والمساواة، كما يدل على أن لديها القليل الجيد الذى من الممكن أن تقوله عنهم. تستخدم تاتشر شخصية الهوية البريطانية لشرح التاريخ البريطانى، كما لو كان التاريخ البريطانى لا يمثل شيئا سوى تجسيد للظاهرة البريطانية. وبما أن الشخصية البريطانية تم استخدامها لشرح التاريخ البريطانى، فإنها لا تحمل فى نفسها التاريخ ويفترض أنها متأصلة فى بعض أساليب الشعب البريطانى. تضع تاتشر التوسع الاستعمارى بعد حقبة إليزابيث فى محور التاريخ البريطانى، وترى أن هذه الفترة لها تأثير مفيد، فهى توازى الشعب الإنجليزى بتاريخه. وأخيراً، تستخدم تاتشر وجهة نظرها للهوية البريطانية لتعلن أن الاشتراكية لا تتوافق مع هذه الهوية لعدم شرعيتها وجودياً. فهى لا تكتفى بهزيمة الاشتراكية، بل تعتقد أنه من المحتم عليها أن تدمرها، فلا ينبغى تعريض شخصية الشعب البريطانى للخطر لأنها أهم من أى شىء. لغة الهوية الوطنية بالنسبة لها وللآخرين أصبحت محاولة مزعجة لحجب الآراء وتنفس روح التعصب. نحن بصدد تناقض ظاهرى، فكل جماعة سياسية بحاجة إلى استدعاء بعض الآراء التى تتقاسمها هويتها الجماعية سواء بطريقة قاطعة أو غير قاطعة. لكن الطريقة الأخيرة يمكن أيضا أن تكون إقصائية، ففى هذه الحالة ستصبح الجماعة السياسية منعزلة

وسلطِوية وقمعية وذات نزعة قومية ضيقة. رؤية الهوية الوطنية على هذه الطريقة تمثل قوة لكل من الوحدة والتقسيم، وشرطا لإعادة إنتاج الجماعة، فى الوقت الذى من الممكن أن تصبح فيه أيضًا سببًا لتجزئتها. قد يزعم الفرد - مثلما يزعم بعض المُنظرين المؤيدين للنظام الجمهورى - أن لغة الهوية الوطنية أصبحت من الأمور التى يجب أن نتخلى عنها، ونستبدل بها الحديث عن المواطنة وما يتصل بها من التزامات وحقوق. نظراً للأسباب التى نوقشت من قبل، فإن هذا الأمر لا يمكن تحقيقه، أو على الأقل ليس كافيًا؛ لأن المواطنين لا يريدون رؤية خارجية للشخصية العامة لجماعتهم وما تمثله هذه الجماعة لهم. لذا، فإن البديل الوحيد يتمثل فى ضمان أن مفهومهم عن هوية الجماعة يحقق - إلى أقصى درجة ممكنة - شروطًا معينة.

فأولاً: ينبغى أن يكون مفهوم الهوية الجماعية شاملاً ومقدراً التنوعات العرقية والدينية والثقافية، وأن يكون لديه رؤى للحياة الكريمة. إذا رفض هذا المفهوم التنوع أو تجاهله، أو كان منحازا تجاه واحدة من هذه الآراء، عندئذ سوف ينحى هذه الآراء جانبًا. على الرغم من أنه لا يوجد تعريف للهوية الوطنية من الممكن أن يكون تعريفا رسميا بشكل كلى ومحايد من الناحية الثقافية، فإن محتواه ينبغى أن يكون مقبولا إلى أقصى درجة ممكنة. عندما أعلنت كل من كندا وأستراليا بطريقة رسمية أنهما من المجتمعات متعددة الثقافات ورسخا التنوع ضمن تعريفهم لذاتهم، هما بذلك أعطيا جماعتهما المتنوعة حالة اجتماعية محترمة. المقاومة لمثل هذه الطلبات فى بعض الدول الأوروبية ينم عن الانطباع المضاد بأن التنوع غير مرحب به أو شىء هامشى ومن المتوقع مع مرور الوقت أن يتم استيعابه.

ثانيا: يجب أن ندرك أنه ما دام لا يوجد كلام عن الهوية الوطنية يستطيع أن يمسك بثراء وتعقيد تاريخ الجماعة وأسلوب حياتها، فإن هذا سوف يؤثر جزئيًا على أحاسيس ومشاعر الجماعة. ينبغى لذلك ألاَّ نكون دوجماتيين، بمعنى أن نصر على مبادئ لا يمكن إثباتها، أو نضع ثقلا معنويا وسياسيا عليها، أو نعاملها كنوع من المبادئ الأولية، كما فعلت مارجريت تاتشر. إن هذا يكون اختزالا مخلا، وينبغى أن يكون عرضه للفحص النقدى.

ثالثاً: إن الأساس المنطقى للرغبة فى الشعور الواضح بالهوية الوطنية أساس محلى. أن نوحد أعضاء الجماعة، ونوضح ونركز على فهم ذاتهم الجمعية، ونزودهم بصورة ذاتية ملهمة ونستحضر أفضل ما فيهم، وليس المقصود بهذا أن يعجب الأجانب، أو يساعد فى دعم مصالح الشركات بترويج منتجاتها فى الخارج أو جذب السائحين، كما فعل منذ سنوات المتحمسون من حزب العمال الجديد، الذين أعادوا من جديد توصيف بريطانيا كما لو أن شعار البلد وهويته هو السلعة. أخيراً: لا يمكن منح لغة الهوية الوطنية من أعلى من قبل الحكومة أو القادة السياسيين أو النخبة الفكرية، فهى يجب أن تنشأ من جدل ديمقراطى قوى لكى تمثل وجهات نظر أكبر، وتوضح الطموحات الأعمق لمواطنيها، ويصبح من الممكن إقرارها بحماس، وينتسبون جميعًا إليها. أما وجهة النظر المخترعة والمصطنعة للهوية الوطنية والتى تمتلك جذورا وجدانية، فتنقصها الشرعية الديمقراطية، فضلاً عن أنها تحتاج إلى درجة غير مقبولة من الهندسة المعنوية والثقافية للتغلب على المقاومة.

أزمة الهوية الوطنية

الجماعة السياسية المنظمة تنظيمًا جيداً تشرع عموما فى إدارة شئونها فى حالة من اللاوعى. فهذه الجماعة لديها فكرة واضحة قائمة على أساس منطقى لماهيتها وماذا تمثل هذه الجماعة، فضلاً عن أنها تعتمد على هذا لإدارة شئونها الجماعية. عندما تحدث النزاعات من وقت لآخر، فهى تعرف بصفة عامة كيفية المجادلة وحل هذه النزاعات. وينشأ الموقف الصعب عندما تحمل الجماعة على عاتقها التغيرات الاقتصادية والديموجرافية الهائلة، أو تواجه التهديدات الداخلية والخارجية، أو تسترجع الفترات المؤلمة، أو تشل حركتها الجماعات غير القابلة للإصلاح والتى تحارب بضراوة لكى تشكل نفسها. تشعر الجماعة السياسية عندئذ بتشويش الذهن من حيث المكان والزمان والهوية الذاتية، فضلاً عن كونها تفقد التوجيه، وتسأل نفسها: ما نوع المجتمع الذى تريد أن تحيا فيه، وماذا تريد أن تكون فى هذا المجتمع؟ تدير المجتمعات المختلفة

الجدل بمصطلحات مختلفة، وعلى خلفيات وظروف مختلفة، وبدرجات نجاح متفاوتة. وسوف أتناول الدول المؤسسة تأسيسًا جيدًا والمستقرة، فضلاً عن المجتمعات الفتية النامية لكى أوضح هذا الاختلاف.

بدأت بريطانيا المعاناة من التغيرات الهامة من بداية ستينيات القرن العشرين فصاعداً. ونظراً لمنح الاستقلال لمعظم المناطق التابعة للإمبراطورية البريطانية، نرى أن المغامرة الاستعمارية التى دامت لقرنين من الزمان قد وضعت أوزارها، مما أدى إلى انكماش توسعها الجغرافى وقوتها السياسية. ونظراً لوصول عدد كبير من المهاجرين الأفرو- كاريبيين والآسيويين من الدول التى كانت تستعمرها بريطانيا من قبل، وتمركزهم فى المدن الكبرى، بدأ المجتمع البريطانى فى الاختلاف على نحو يمكن التعرف عليه وإدراكه، واحتاج إلى إيجاد أساليب لمسايرة هذا التنوع. كان اقتصاد بريطانيا فى هبوط، وانخفضت إنتاجيته الصناعية، وتراجعت أساليبه التكنولوجية، واضمحلت كفاءة إدارتها الصناعية، كما أصبح ميزان مدفوعاتها غير موات. ووصفت المؤسسات السياسية البريطانية بأنها غير فعالة، وليس لها سوى دعم شعبى محدود. وقد خلق الضغط من الدول الأربعة المؤثرة (ألمانيا، فرنسا، إيطاليا، بلجيكا) على بريطانيا للانضمام إلى الجماعة الأوروبية European Community (EC) مخاوف كبيرة من فقد آلاف السنوات من تاريخها. كما أن ظهور القومية فى إسكتلندا وبدرجة أقل فى ويلز؛ أثار مخاوف من الإضرار بالوحدة الإقليمية والسياسية لبريطانيا. ومجمل القول، أن جميع المصادر التقليدية للكرامة التى أقام البلد على أساسه هويته الجماعية مثل: الإمبراطورية، والترابط الاجتماعى، والمؤسسات الديمقراطية المستقرة، والقيادة الصناعية للعالم، والتفوق على باقى دول أوروبا، والوحدة السياسية، جميع هذه الأمور أصبحت محل جدل ويصعب البت فيها. كان لهذه الأمور المتصاعدة والتغيرات المرتبطة بها تأثيرات عميقة. ولا عجب أن نقول إن هذه الأمور خلقت شعورا كبير بعدم القدرة على معرفة الهوية الذاتية، وأثارت جدلا حول أسباب تدنى البلد بهذه الطريقة، وما هى أفضل السبل التى نتبعها لكى نعلى من شأن البلد مرة أخرى؟

كان إنوك باول Enoch Powell من أوائل الذين أثاروا هذه الأسئلة بوضوح كبير في عام ١٩٦٣(٥)، حيث صرح قائلاً: "أزعم أن دولا قليلة كان لزامًا عليها مواجهة الحقيقة وتأثيرات مثل هذه التغيرات الهائلة في وضعها العالمي مثلما فعلت بريطانيا في الثلاثين عامًا الأخيرة. إن سيطرتنا البحرية والجوية، وتفوقنا التجاري والصناعي والمالي أصبحت أشياء من الماضي؛ فقد جعل التاريخ من أمم أثرت فيها تغيرات عالمية أقل ركاما مبعثرا. لكن العظمة لا تكمن في حجم الدولة وقوتها فحسب، فهي تكمن في التقييم الواقعي للمرتبة الحقيقية للدولة دون مبالغة ولا تقليل، وإيمان بالاحتمالات المستقبلية المتفردة لتحقيق نتائج أفضل، ذلك المستقبل الذي يمنحه لنا تاريخنا ووضعنا". يزعم باول أنه ما دامت بريطانيا ابتليت بتغيرات ضخمة في مثل هذا الوقت القصير، فينبغي عليها أن تُقيم نفسها بطريقة نقدية، وتتعرف على طبيعتها الحقيقية، وتكتشف قوتها الدافعة، وبواعثها الجماعية، وتبني مستقبلها على هذا الأساس. الهوية البريطانية حسب زعم "باول" تتكون من أربعة مكونات أساسية ومتداخلة: الأول: تتضمن الهوية البريطانية السيادة البرلمانية، متمثلة في مجلس العموم الذي يعتبر تجسيدا للشعب البريطاني، واستقلال هذا المجلس مرادف لاستقلال الشعب البريطاني. الثاني: كانت بريطانيا مجتمعًا فرديا، بمعنى أنها تقدر الحقوق والحريات الفردية. تلك كانت حقيقة أرسخ في بريطانيا منها في أي مجتمع آخر. فردية المجتمع البريطاني التي تقدم المصالح الفردية على المصالح الجماعية ترجع إلى بداية تاريخها، الذي أصبح جزءًا لا يتجزأ من شخصية الشعب البريطاني. الثالث: تغذت وتدعمت الهوية الوطنية البريطانية على الوحدة العرقية والسياسية للشعب البريطاني؛ فقد كان الشعب البريطاني شعبًا متماسكًا، تربطه علاقات حميمة بأقربائه، وكان مخلصًا لأفراده، ومخلصًا لهؤلاء الأفراد الذين استوطنوا في بلاد أخرى. الرابع: نظرًا لجغرافيا وتاريخ البلد، فإن الهوية البريطانية كانت متفردة بطريقة متميزة ومستقلة، كانت بريطانيا جزيرة وليست جزءًا من قارة أوروبا، لا تعتمد على الآخرين، ولها كيان مستقل. وكانت متفردة تاريخيًا وجغرافيًا. ظلت بريطانيا متمسكة بجذورها رغم عبورها المحيطات لفرض حكمها وسيطرتها على العالم.

اتفقت مارجريت تاتشر مع التحليل الذى قدمه "باول" عن بريطانيا[٦]؛ فقد كانت على قناعة تامة أن بريطانيا تراجعت تراجعًا ملحوظًا منذ خمسينيات القرن العشرين فى جميع مجالات الحياة لافتقادها إحساس الهدف الوطنى، وقد ارتبط هذا بتآكل هويتها. تحتاج البلد إلى العودة إلى جذورها والتمسك بفضائلها وفهمها لكينونتها، تلك الأمور التى جعلتها ذات يوم بلدًا عظيمًا. لم توضح تاتشر أسباب هذا التراجع مثل باول، وألقت اللوم على تجاهل ونسيان البريطانيين لتاريخ التعليم الضحل وتأسيس الليبرالية والمجتمع المتسامح وغزو الأفكار الغربية من باقى دول أوروبا.

اتفقت تاتشر مع وجهة نظر باول عن الهوية البريطانية، مع وجود بعض الاختلافات الهامة؛ فقد ركزت على مركزية السيادة البرلمانية والتجانس الفردى والعرقى. بيد أنها اختلفت مع باول بشأن الأقليات المهاجرة، فقد زعمت أن الأقليات العرقية البريطانية لا يمكن أن تعود إلى أرض الوطن وإلا عوملوا كمواطنين من الدرجة الثانية، وأضافت أن أفضل وسيلة لهم هى استيعابهم - ثقافيًا وبيولوجيًا - فى الرصيد الوطنى، وقد أصرت على أن بريطانيا كانت جزءًا من أوروبا، لكن ليست بلدا أوروبيا. ومثل باقى دول أوروبا، فدين الدولة هو المسيحية، وتشكلت عن طريق الإمبراطورية الرومانية، وانحدر أسلافها من أوروبا، مثل: الكلت **Celts**، والساكسون **Saxons**، والنورمان **Normans**، والدان **Danes**، وقد تأثرت لغتها وأدبها وفنونها وعمارتها وموسيقاها بهذه الأمور. لكن تاريخها كان مختلفًا تمامًا، وكذلك قيمها ومؤسساتها وشخصيتها ووجهة نظرها للحياة، مما جعلها تختلف عن باقى دول أوروبا. وعلى الرغم من انخراطها فى السياسة القارية لفترة طويلة، فقد كانت فى الأساس قوة عالمية، وينبغى أن تعمل مع نظرائها الأوروبيين، لكن ينبغى أن تتجنب الروابط المؤسسية القريبة بهم.

وجهة نظر تاتشر عن الهوية البريطانية أعطتها عقائد ومذاهب قوية، وشعورا بتوجيه التصرفات والأفكار، وثقة بالنفس. وبما أنها أدركت أنه ليس من مصلحة بريطانيا أن تترك الجماعة الأوروبية؛ لذا، ركزت على إعادة تشكيل الجماعة الأوروبية لتصبح أكثر اتفاقًا مع الهوية الوطنية البريطانية والهويات الأخرى. أما على المستوى الوطنى، فقد كرست جهودها لإعادة بناء المجتمع البريطانى وإعادة خلق الشخصية البريطانية

من جديد. واستخدمت التعليم كأداة رئيسة للتخطيط الثقافى وأعطت الدولة قوى تعليمية غير مسبوقة. أما برنامجها الشامل عن الخصخصة فقد تم تصحيحه؛ ليس لإراحة الدولة من أعبائها الاقتصادية وترسيم حدود الدولة واقتصادها فحسب، ولكن أيضًا لخلق شخصية وطنية مفعمة بالحيوية والنشاط كما أرادت. فقد جعلت الاختيار الفردى أحد المبادئ التنظيمية المحورية لجميع مجالات الحياة، وفضلت مصالح المستهلكين على المنتجين، وقامت بتفكيك وإضعاف المؤسسات التى يشتبه فى أنها تنشر وتغذى الأفكار والطموحات الاشتراكية.

تونى بلير وحزب العمال الجديد لا يأملان فى إزاحة هيمنة حزب المحافظين ما لم يتم تقديم رؤية جديرة بالاحترام لهوية البلد(٧). كان أمام حزب العمال اختياران: إما أن يقدم شكلا إنسانيا للمبادئ التاتشرية (نسبة إلى مارجريت تاتشر)، وإما أن يقدم بديلا قائما على القيم والرؤى المختلفة عن وضع بريطانيا فى العالم. وقد فضل الحزب بصفة عامة الاختيار الأول. ركز بلير على مبدأ حرية الأهداف الاجتماعية والاقتصادية الفردية، لكنه أكد على العدالة الاجتماعية كنوع من التخفيف من حدة مبدأ الفردية. وعلى عكس جناح اليمين الجديد، زعم بلير أن الهوية السياسية البريطانية هى هوية جماعية قائمة على المشاركة المتكافئة لإنجلترا وإسكتلندا وويلز بالإضافة إلى أيرلندا الشمالية، ولكن وفقًا لظروف وشروط معينة كانت الديمقراطية البرلمانية هى محور الهوية البريطانية وليست السيادة البرلمانية، ولا تتوافق الديمقراطية البرلمانية مع السيادة البرلمانية فحسب، ولكن أيضًا طالبت الديمقراطية البرلمانية بانتقال السلطات إلى وحداتها المفوضة. ركز بلير أيضًا على استضافة المهاجرين وقدرتهم على الاندماج مع المجتمع البريطانى. على الرغم من أن وجهة نظر بلير فيما يخص التاريخ البريطانى لم تكن متحررة من الشعور بالرضا الذى تحلت به تاتشر حول كيف أنها استطاعت أن تجعل من الجماعات العرقية المتدنية فى آسيا وأفريقيا جماعات متمدنة، وحفظت باقى دول أوروبا من البربريين أو الهمجيين فى الداخل، إلا أنه اتفق معها فى أن الاستعمار البريطانى كان فى مجمله شيئا جيدا، وأن البلد ينبغى أن يستمر فى قيادة باقى دول أوروبا والعالم. وقد أعرب بلير عن امتنانه لأن بريطانيا ظلت مجتمعا تسيطر عليه الطبقات، وأراد أن يستبدل به ليس مجتمعًا قابلاً للمساواة بين البشر وحقوقهم السياسية

والاقتصادية والاجتماعية والمدنية، والذى كان ينادى به ويدافع عنه عدد كبير فى حزب العمال، لكن مجتمعًا على الطراز الأمريكى قائمًا على التقدم والرقى فى نظام يعتمد على الإنجاز والمقدرة الشخصية، ذلك المجتمع الذى كانت تاتشر تحبذه أيضًا. كان بلير شغوفا - مثل تاتشر - بأمر بريطانيا فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية. لكن على عكس تاتشر، كان بلير قلقًا من أن تظل الحياة السياسية والثقافية لبريطانيا أوروبية. فكرة مزج أحسن ما فى أوروبا وأمريكا كانت محورية كرؤية بلير للهوية البريطانية، وارتبطت هذه الفكرة برؤيته الخاصة بإقامة تواصل بين القارتين. حتى فشله فى أن يحصل على مزايا كبيرة نظير دعمه لحرب أمريكا على العراق لم يغير هذه الرؤية.

رغم بعض المساهمات البارزة، فإن الجدل البريطانى حول الهوية الوطنية يظل محدودًا. كما أن الأصل المتشابك للفردية البريطانية (الاعتقاد بالأهمية العظمى للفرد ومناقب الاعتماد على النفس) والتوترات الداخلية الناشئة عن هذا المبدأ؛ يظل بدون تحليل وتدقيق. توجد محاولات قليلة لنقد تاريخ بريطانيا الاستعمارى وتشكيل رؤية حول ما فعلته بريطانيا تجاه مستعمراتها وتجاه نفسها. لا يوجد اهتمام بتحليل الإرث الأوروبى لبريطانيا وعلاقة بريطانيا بالاتحاد الأوروبى، ولا يوجد تأكيد على الالتزام بهذه العلاقة. الفكرة المبهمة بإقامة تواصل بين الولايات المتحدة وبريطانيا، واستثناء الدول الأوروبية الأخرى، لم يتم فحصها بدقة، كما أنها تشوه صورة بريطانيا لوضعها فى العالم. وعلى الرغم من أن بريطانيا وافقت على التعددية الثقافية للمجتمع على اعتبار أن هذا الأمر مكمل لهويتها، كما أنهم يطالبون بأن تكون الكرامة مرتبطة بالهوية، فإن التزامها تجاه التعددية الثقافية يظل مزعزعًا وغالبًا يتم إحباطه من قبل الاشتراكيين أو نصراء الاستيعاب وردود أفعالهم. وقد وضع جوردون براون Gordon Brown الهوية البريطانية، أو ما يطلق عليها: البرطنة Britishness، على قمة الأجندة العامة، وأن تكون محدودة بالقيم البريطانية، مثل: التسامح والعدالة والعمل، ولا توجد واحدة من هذه القيم يتفرد بها البلد. أما مقترحه لإعادة بناء المؤسسات السياسية البريطانية والمناداة باجتماع وطنى لوضع مسودة دستور مكتوب، وأيضًا ملاحظاته حول التاريخ البريطانى والمجتمع والإمبراطورية، كل هذه الأمور يرى براون أن البلد تأخر كثيرًا فى تناولها، وذلك لوضع رؤية للماضى والمستقبل.

كــــنــدا

يهيمن موضوع الهوية الوطنية فى كندا على الأجندة العامة للبلد منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين[٨]. ظلت منطقة كيبك Quebec لفترة طويلة كاثوليكية وفرنسية، وكانت الكنيسة الكاثوليكية هى الراعى لهذه الهوية. لكن نظراً لتأثير الحضرنة المتراكم والتفكك الاجتماعى والعلمانية وهجرة الناس من مختلف الأعراق والأديان، فإن حياتها الاجتماعية والسياسية شهدت تغيرات جذرية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية. أدى هذا إلى وجود جدل يشوبه القلق حول: ماذا كانت كيبك فيما مضى؟ وماذا أصبحت، والكيفية التى ينبغى أن تُعرف بها نفسها؟ مهمة التعرف على الهوية الوطنية فى منطقة كيبك – التى تحررت إلى الآن عن طريق رجال الدين – تزعمها رجال الفكر، وقد حلت حكومة كيبك محل الكنيسة كرا ع للهوية الوطنية. فقدت الكاثوليكية فى تعريفها الجديد محوريتها للغة والثقافة الفرنسية ولم يتم التعرف بوضوح على طبيعة ومحتوى الثقافة الفرنسية فى أى مكان، لكن لم يمنع هذا ظهور اتفاق فى الآراء على أن منطقة كيبك كانت منطقة فرنسية، وأن هويتها الثقافية كانت تتعرض لتهديد خطير، فضلاً عن أن التحالف الذى تشكل مؤخراً بين مفكريها والحكومة لعب دوراً حيوياً فى تعريف الهوية والحفاظ عليها والترويج لها.

من منطلق إعادة تعريف هويتها، زعم قادة كيبك أنها ليست إقليما فى كندا فحسب أو ما أطلق عليه مؤخراً كندا الفرنسية، لكنها أمة متفردة، كما زعموا أيضاً أن باقى أجزاء كندا لم تتشكل من مقاطعات منفصلة ومتفردة، ولكنها تشكلت من أمة إنجليزية متجانسة. كانت كندا بلدا ثنائى القومية، علاوة على أن تشكيل ووظيفة مؤسساتها السياسية ينبغى أن يعكس تماثلهما. يزعم قادة كيبك أيضاً أن لديهم الحق فى أن يحموا هويتهم، ومن ثم يسيطروا على الهجرة، ويجعلوا اللغة الفرنسية بمفردها هى لغة الإقليم الرسمية، وأن يحثوا جميع الأطفال المهاجرين على الذهاب إلى المدارس الفرنسية، وبصفة عامة؛ فإن تنفيذ جميع هذه الأشياء يعد شيئا ضروريا لذلك الغرض.

طالب قادة كيبك الحكومة الكندية بالاعتراف بهم كمجتمع متميز ومختلف، فيما يتعلق بحمايتهم؛ كهدف من أهدافهم القومية الوطنية، وأن يوافقوا على حقوقهم المتأخرة، وليست طلبات واحتياجات الأقاليم الأخرى.

أثارت طلبات إقليم كيبك تساؤلات عديدة بخصوص طبيعة وهوية الدولة الكندية. يرتبط السؤال الأول بمعرفة الذات الكندية وتفهمها عبر التاريخ، وهل كان من الضرورى للبلد الأنجلو - ساكسونى أن يضم أقليات لغوية وثقافية متعددة، اللغة الفرنسية واحدة منها؟ أو هل تشكلت كندا باعتبارها بلداً ثنائى القومية عن طريق قوميتين مختلفتين، ولذا كان مزدوج الهوية؟ أو هل البلد ذو ثلاث قوميات يتشكل من القوميتين السابقتين والقوميات الأصلية؟ وهل يُشكل البلد متعدد القوميات من جماعات مختلفة متعددة، بما فى ذلك ثلاث جماعات رئيسية وجماعات أخرى شكلت وطنهم فيما بعد؟ خلاصة القول: هل الهوية الكندية متفردة ومتشابهة، اثنان فى واحد، أو ثلاثة فى واحد، أو عدد كثير فى واحد؟ الإجابة على هذا السؤال لها استدلالات أو مضامين دستورية وثقافية بالغة الأثر.

يتعلق السؤال الثانى بالمبادئ المنظمة للدولة الكندية، وهل تقبل طلبات القوميات الأصلية فضلاً عن طلبات إقليم كيبك، وتفرخ ليس اتحادا غير متناظر فحسب، ولكن أيضاً دولة مختلطة قائمة على كل من: مبدأ الفردية الليبرالية، والاعتراف بالهويات الجماعية؟ أو هل ترفض أن تصل إلى حل وسط بشأن التزامها الذى حافظت عليه كثيراً تجاه الفردية الليبرالية وترفض كل محاولات لتقييدها باسم حفظ الذات الثقافية لإقليم كيبك؟ كثير من الناطقين باللغة الإنجليزية، بمن فيهم بيير ترودو Pierre Trudeau، اعتقدوا أنه إذا اختارت كندا قبول القوميات الأصلية وطلبات إقليم كيبك، ففى هذه الحالة لا يمكن أن تسمى نفسها بالمجتمع الليبرالى، فضلاً عن أن هذا الاختيار سوف يؤدى إلى تاكل خطير لهويتها بشكل يتعذر معه الحياة بهذه الهوية. البعض الآخر يفضل توفيق أوضاع هويتها الليبرالية ضمن مصلحة واهتمام الوحدة الوطنية، لكن يظل عدم الارتياح تجاهها. القليل، ومنهم المتحدث البليغ تشارلز تايلور، اعتقدوا أنه لا يوجد

داعٍ للبحث فى سبب عدم قدرة المجتمع الليبرالى على التكيف مع الحقوق الجماعية، وعن سبب امتلاكه لهوية مختلطة. فى الوقت الذى ينهى فيه الاعتراف الرسمى الحديث لإقليم كيبك بأنها دولة مختلفة ومتميزة ولها استقلالها قضية جدلية واحدة، تظل مضامينها وتداعياتها غير واضحة وتقودنا إلى قضية أخرى.

يتعلق السؤال الثالث بطبيعة الجنسية الكندية. هل تصر كندا على الجنسية المتساوية والموحدة وتطلب من جميع مواطنيها الانتماء إليها فى حالة مماثلة؟ أو هل تسمح كندا بجنسية مختلفة، مثل الانتماء لجماعات وطنية معينة (كأن تقول هذا الشخص كيبيكى)، وجاء هنا إلى كندا، ومن ثم لا يصبحون كنديين ولكن يصبحون كيبيكيين - كنديين؟ يبدو هذا - وإن كان مختلفا - تماما مثل الهويات الموصولة بشرطة، المألوفة فى الولايات المتحدة، مثل الجنسية الأمريكية - البولندية، والجنسية الأمريكية - الأيرلندية، فجميعها جنسيات أمريكية، تحظى بحقوق متساوية للمواطنة وترتبط بالدولة الأمريكية فى حالة مماثلة؛ عرقيتهم لا تصف ولا تميز جنسيتهم، على الرغم من أن هذا لا يمنعهم من تنظيم أنماط تفكير عرقية لدعم القضايا العرقية، وامتلاك دلالة ثقافية محدودة فحسب(٩). على النقيض من ذلك، الشكل المختلف للجنسية الذى يطالب به الكنديون الفرنسيون والشعوب الأصلية للبلد يعطى عرقياتهم وقوميتهم دلالة سياسية، ويجعلهم يحملون عرقيات هيكل الدولة الكندية نفسه.

طلبات إقليم كيبك ليست هى العامل الوحيد الذى يتسبب ويسرع فى الجدل حول الهوية الكندية. فثمة شىء آخر يتمثل فى القلق الذى تحدثه الهيمنة الثقافية المتزايدة لجيرانهم الجنوبيين الأقوياء (الولايات المتحدة الأمريكية)، والذى قاد الكنديين إلى أن يتساءلوا عن الكيفية التى يستطيعون من خلالها أن يختلفوا ويتميزوا عن الأمريكيين. كثير من الكنديين مقتنعين أن لديهم هوية وطنية مميزة انعكست فى تقاليدهم الثقافية وقيمهم والتزامهم نحو دولة الرفاهية The Welfare State، والأساليب التوافقية لإدارة شئونهم الجماعية، والصفات الشخصية والمزاجية، والاتجاه الإيجابى للدور النشط

للحكومة. يخشى الكنديون تآكل هذه الهوية، بيد أن القليل لديهم أفكار واضحة حول كيفية حفظ هذه الهوية. يعتقد كثير منهم أنه نظرًا لأن إقليم كيبك يفصل كندا عن الولايات المتحدة، فإن التكيف والتوافق مع هذا الإقليم يصب فى مصلحة الهوية الكندية الأكبر، بشرط ألا يزعزع هذا وحدة البلد.

ألمـانيـا

كانت قضية الهوية فى ألمانيا أيضًا موضوع نقاش وجدل كبيرين، وقد أثارت الحقبة النازية والإبادة الجماعية هذا الجدل(١٠). كان الجرح غائرًا جدًا لدرجة سمحت للألمان بإثارة أسئلة مزعجة فور انتهاء الحرب العالمية الثانية، وكثير من الذين استطاعوا إثارة هذه الأسئلة استطاعوا أن يوفقوا أوضاعهم سياسيًا أو كانوا مختلفين جدًا لدرجة مكنتهم من توجيه هذه الأسئلة. سعى معظم الألمان إلى خلق قطيعة صريحة مع ماضيهم القريب، وأعطوا أنفسهم هوية سياسية مختلفة فى شكل مؤسسات ديمقراطية تم إنشاؤها مؤخرًا. وقد تم استبدال دراسة التاريخ بالدراسات الاجتماعية فى كثير من المدارس الألمانية، وتم عمل محاولات منظمة لغرس وتربية الثقافة الديمقراطية فى الذهن. نشأ جيل جديد من الألمان فى ستينيات القرن العشرين. تميز هذا الجيل بالثقة بالنفس والانفصال عن أفكار آبائهم. بدأ هذا الجيل فى إثارة أسئلة مزعجة عن الحقبة النازية ودور آبائهم فيها.

تساءل هذا الجيل عما فعلت الحقبة النازية لمجتمعهم، وماذا أخبرتهم عن مجتمعهم، ولماذا تبعوا كثيرًا من الخطباء السياسيين غير المسئولين الذين يهدفون إلى إثارة الشعب. تساءلوا أيضًا إذا كان قاتل ٦ ملايين من اليهود متفردا تاريخيًا، أم أن هذا العمل يماثل عمليات الإبادة الأخرى؛ مثل ما قام به ستالين من تصفية للكولاك (المزارعين الروس). وإذا أماطت الحالة الأولى اللثام عن وجود قوى غامضة وشريرة تتربص بالشخصية الألمانية، وإذا كانت الحالة الثانية يمكن تفسيرها استنادًا على العوامل السياسية والشخصية المعتادة، فهذا التفسير لا يمحو بشاعتها. ففى كل حالة

من الحالتين السابقتين يظل السؤال: كيف استطاع الألمان ارتكاب مثل هذه الجرائم؟ فهم لم يكونوا شرا من البشر فى أماكن أخرى إثمًا، والأمة نفسها التى أنجبت أدولف هتلر Adolf Hitler أنجبت أيضًا: كانت Kant وهردر Herder وجوته Goethe، فضلاً عن الموسيقيين والفنانين والكُتاب العظماء. هل كان يمكن وصف عملية الإبادة الجماعية بالخلل أو الانحراف؟ هل كان يوجد انفصام فى الهوية الألمانية؟ أم هل نزعاتها الشريرة تقابل فحسب سماتها النبيلة؟ مهما كان التفسير، فإن الأهوال والفظائع التى ارتكبها النازيون شكلت على الأقل بعضا من الهوية الألمانية، مما يقودنا إلى طرح سؤال مقلق: كيف يستطيع الألمان أن يصونوا أنفسهم عن معاودة ارتكاب مثل هذه الجرائم(١١)؟

وثمة تساؤل آخر يتعلق باستمرار الهوية الألمانية وما يسمى تاريخ الفترة النازية: هل يستمر التاريخ الألمانى، أو هل ينحصر التاريخ الألمانى بين ثلاثة مراحل مختلفة، وتحديداً قبل ١٩٣٣، من ١٩٣٣-١٩٤٥، ما بعد ١٩٤٥؟ وإذا استمر التاريخ الألمانى، كيف تستطيع الفترة الثانية أن تتكامل مع فهمهم التاريخى لذاتهم؟ وإذا توقف هذا التاريخ، فكيف نستطيع تفسير هذا التوقف، فى الوقت الذى يسعى فيه الألمان إلى الوصول إلى مفهوم متماسك لتاريخهم؟ ركز يورجن هابرماس على استمرارية التاريخ الألمانى. حدد هابرماس موقع الهوية الوطنية من خلال أسلوب حياتها. وحسب زعم هابرماس فإن أسلوب الحياة للألمان ظل بدون تغيير مع مرور الوقت فضلاً عن تمسك الألمان بحاضرهم، فلا يوجد تمزيق فى الهوية الألمانية. كما صرح هابرماس قائلاً: "تم نسج هويتنا بصفة دائمة من أسلوب حياتنا، ومن الإيماءات الجسدية عن طريق اللغة إلى التفاعل الثرى للعادات الثقافية"(١٢). هذا يعنى أن الألمان الحاليين ارتبطوا بمعسكر أوشفيتز للاعتقال Auschwitz (المعسكر الذى حرق فيه هتلر اليهود)، ليس من خلال الظروف المشروطة بل داخليًا. وقد زعم نقاد هابرماس أنه خلق تشويشًا فى الهويات الثقافية والسياسية، وزعموا أيضًا أن الهوية الثقافية استمرت لكن الهوية السياسية عانت من تمزق وتشتت. هم يرون أن الحقبة النازية لم تكن بالضرورة تعبيراً عن أسلوب ألمانيا فى الحياة، لكنها كانت حقبة منحرفة، ولا تحسب على ألمانيا وتاريخها.

وثمة سؤال آخر مرتبط بديمقراطية ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية. أعطى الألمان أنفسهم الآن هوية وطنية جديدة فى شكل مؤسسات ديمقراطية، وركزوا على جذورهم الأوروبية كوسيلة لحماية أنفسهم من الانحرافات الداخلية. أثار هذا سؤالا حاسما: لماذا كانت الوطنية الدستورية موجودة فى الهوية الوطنية؟ اعتقد هابرماس أنها لم تكن كافية فحسب، ولكن كانت أيضًا الشكل الوحيد المتاح للهوية فى الدولة الجماعية الحديثة والدولة ما بعد القومية. آخرون لم يوافقوا على ذلك، فهم يرون أن الأمة لا تستطيع أن تكون متماسكة عن طريق الوطنية الدستورية الرسمية بمفردها، وتحتاج إلى روابط عاطفية وثقافية أعمق. اعتقدوا أيضًا أنه ما دام الألمان عاشوا داخل إطار الدولة الوطنية، فإن هوية ما بعد القومية كانت طوباوية ومحفوفة بالمخاطر. لكن حتى عندما أقروا بأن تفسيرات ماضيهم كانت ميالة للاختلاف، فإن محاولة إقامة الهوية الوطنية الجديدة فى الفهم الموحد لتاريخ البلد هدد اتفاق الآراء الذى حدث بعد انتهاء الحرب. ترك هذا الألمان بين اختيارين أحلاهما مر، إما أن يتحاشوا جميع المحاولات لإعطاء الهوية الجديدة أساسا تاريخيا، أو يجازفوا بقراءة اليمين للتاريخ الألمانى. يستلزم البديل الأول نسيان التاريخ بطريقة متعمدة، الأمر الذى كان صعبًا عاطفيًا وتاريخيًا، بينما الثانى كان مملوءا بالمخاطر السياسية غير المقبولة.

أثار تقسيم ألمانيا بعد الحرب أسئلة هامة عن الهوية الألمانية. فهل كانت ألمانيا دولتين، كُلاً منهما متساوية وشرعية؟ أو هل كانت ألمانيا دولة واحدة، وتم تقسيمها بطريقة غير شرعية إلى دولتين؟ وإذا كانت ألمانيا مقسمة بطريقة غير شرعية حسب السؤال الأخير، فهل توحدها أو تفردها يكمن فى تقسيمها الإقليمى قبل الحرب، أو يكمن فى عرقيتها، أو فى قوميتها؟ الأغلبية الساحقة من الألمان الغربيين وجزء كبير من الألمان الشرقيين لم يشكوا فى أن الألمان كانوا أمة واحدة، وأن ألمانيا الغربية كانت ألمانيا الحقيقية والوريث الحقيقى للماضى الألمانى. وبناءً عليه، قرر الألمان الغربيون ألا يعطوا أنفسهم الدستور؛ لأن هذا سوف يدل ضمنًا على تأييد التقسيم، واستعاضوا عن ذلك بالقانون الأساسى لجمهورية ألمانيا الاتحادية، والذى يطلق عليه: Grundegesetz،

ذلك القانون الذى ظل فعالا حتى توحيد البلد. فلا عجب أنه عندما تم إعادة توحيد الشطرين (الغربى والشرقى)، مدت معاهدة توحيد الألمانيتين ببساطة القانون الأساسى إلى ألمانيا الشرقية ودمجت الشطرين. سعت المعاهدة إلى سحق ذاكرة ألمانيا الشرقية عن طريق تجنب كل إشارة محتملة إليها، وذلك من أجل إبراز دور الذاكرة الجمعية فى الحفاظ على الهوية الوطنية. سعت ألمانيا بعد التوحيد - كما فعلت بعد الحرب - إلى انفصال سريع ونهائى عن ماضيها القريب، على اعتبار أن ذلك هو الأسلوب الوحيد لإعطائها هوية آمنة. وبما أن التوحيد كان طلبًا ملحًا، والتضحيات التى اقتضاها هذا التوحيد كانت مبررة باسم توحيد الأمة الألمانية، فقد بدا للبعض أن التوحيد كان مسئولاً عن الحركات النازية الجديدة والحركات العرقية الأخرى القائمة على شعار: "ألمانيا للألمان"، الأمر الذى كان معظم الزعماء قبل الحرب حريصين على تجنبه.

الدول النامية

كانت الهند من بين الدول النامية من أوائل الدول التى بدأت الجدل حول الهوية الوطنية[١٣]. من العقود الأولى للقرن التاسع عشر فصاعدًا، بدأ زعماء الهند يتساءلون: لماذا وقعت بلدهم فريسة للغزوات والحكم الأجنبى؟ اعتقد كثير من المفكرين أن البلد ظلت بعد بداية لامعة لقرون ساكنة، يحكمها نظام الطبقات الهندى، ممزقة، وتفتقد الإبداع الفكرى والفضائل المدنية. كما زعموا أن الطريق الوحيد لانتشال الهند مما هى فيه وإعادة خلقها من جديد هو الانفصال السريع والنهائى عن ماضيها، عن طريق إعطائها توجها ليبراليا وديمقراطيا وعلمانيا. أما أنصار الحداثة فقد قاموا بتقييم جوانب متعددة من ماضى الهند، ولا سيما القديمة، لكنهم اعتقدوا أن أية محاولة لاستعادة هذه الأجزاء سوف تكون محفوفة بالمخاطر، لأنها ستفتح الباب للهندوس لإعادة بعثهم من جديد، ومن ثم تهديد الهوية الجديدة. كما أنهم قدروا أيضًا الحاجة

إلى مفهوم مترابط ومتماسك للتاريخ الهندى، لكنهم خشوا من أن يحرك هذا جدلا بشأن الحكم الإسلامى الذى استمر لقرون، ومن ثم يفتح الجراح القديمة، التى ظهرت بوحشية فى التقسيم الدامى للبلد. فى أعقاب حصول الهند على استقلالها فى عام ١٩٤٧، ألقى جواهر لال نهرو - أول رئيس وزراء للهند وذو الشخصية الكاريزمية - بكل ثقله خلف الهوية الوطنية الجديدة، أو كما أطلق عليها: الفلسفة الوطنية أو الأيديولوجية الوطنية. وفى الوقت الذى فاز فيه فى الانتخابات المتتابعة وحصد شرعية ديمقراطية، أعلن لال نهرو أن الهوية الوطنية الجديدة للهند هى القاعدة التى لا يرقى إليها الشك التى تقوم عليها الدولة الهندية وتحميها من المخاطر التى قد تتعرض لها.

طرحت الهند فى ثمانينيات القرن العشرين جدلا جديدا حول الهوية الوطنية، التى تماثل الهوية الألمانية فى بعض الجوانب. زعم بعض الزعماء الهندوس أن رؤية نهرو أدت إلى فشل البلد؛ لأن هذه الرؤية كانت نبتا غريبا ولم تتصل بالجذور الهندوسية. وقد ركزوا على الدور المؤسسى والدور الذى تحدده الهوية للهندوس، كما أنهم شددوا على الرؤية البديلة المختلطة. فى الوقت الذى زادت فيه مخاوف دعاة الحداثة، فإن هذه المحاولات أحيت الذكريات الجماعية المشوهة للحكم الإسلامى، وأججت نار الآراء المعادية للمسلمين، وزادت من الوعى الذاتى الهندوسى، مما أدى إلى تدمير مسجد بابرى Babri فى عام ١٩٩٢، والتغريب والعزلة للمسلمين. استمرت الهند فى كفاحها بغية تطوير رؤية متوازنة وعادلة لنوع البلد الذى يبغونه، ومساهمات الحضارات الهندوسية والبوذية والإسلامية والأوروبية التى شكلتها.

نوع الجدل حول الهوية الوطنية الذى حدث فى الهند حدث أيضًا فى جميع الأقطار النامية. أعلنت الجزائر عند استقلالها أنها دولة حديثة وعلمانية، وبعد أعوام قليلة، سُمعت صيحات فى أجزاء عديدة من البلد تشير إلى فقدان الهوية الشخصية والوطنية، وطالبوا بإعادة تجسيد هذه الهويات من جديد عن طريق استعادة الهوية الإسلامية التقليدية للبلد. وفى الوقت الذى أدت فيه هذه الحركة إلى صدام قوى بين العلمانيين

والإسلاميين، تصدت الجمهورية الجزائرية لهذه الأزمات الحادة. وقد أعطت الانتخابات الديمقراطية فى أوائل التسعينيات الأغلبية للإسلاميين، مما أدى إلى تصفية الجماعات الإسلامية من قبل العلمانيين بمساعدة الجيش[١٤].

اختارت إيران - مثل الجزائر - الهوية الوطنية العلمانية تحت حكم الشاه. لكن على عكس الجزائر والهند وألمانيا ما بعد الحرب، سعى الشاه إلى إعطاء نفسه ومنهاجه الحديث شرعية تاريخية عن طريق ربط البلد بعصر ما قبل الإسلام والتقليل من أهمية دور الإسلام. ونظراً لرفض الفقهاء أن يروا الإسلام كمرحلة واحدة فى تاريخ إيران الطويل، فقد بدءوا فى التركيز على أهمية الإسلام للهوية الإيرانية. وفى الوقت الذى نبذ فيه منهج الحداثيين المؤسسات التقليدية وطرح الجماعات غير المؤثرة فى المناطق الريفية وبعض المناطق الحضارية، فإن الأصوليين تحت حكم آية الله خومينى بتأييد شعبى كاف قاموا بتأسيس الجمهورية الإسلامية. هؤلاء الأصوليون قرءوا تاريخهم من وجهة نظر إسلامية، وحذفوا الجذور غير الإسلامية، ونشروا وجهة نظرهم وحيدة البعد والمتجانسة عن الهوية. وفى الوقت الذى تواجه فيه الجمهورية الإسلامية المشاكل، عادت الطبقة المثقفة الإيرانية إلى إثارة المشاعر بآرائهم الانتقادية لماضيهم الإسلامى وماضيهم ما قبل الإسلام. واجهت دول أخرى فى آسيا وأفريقيا - أو ما زالت تواجه - معارك مماثلة.

وقد انضمت هذه الدول الآسيوية والأفريقية إلى الدول التى تحررت مؤخراً من الحكم الشيوعى. وقد تركزت مناقشتهم حول الهوية الوطنية وليس على الأساليب الملائمة للتنمية الاقتصادية واحتمال تأسيس مؤسسات ديمقراطية فحسب، لكن تركزت أيضًا على أهمية الدين، ومكان المنشأ الأصلى أو الأقليات المفروضة فى الحياة الوطنية، والأسلوب الأمثل لتفسير ودمج سنوات الشيوعية فى فهمهم لذاتهم. كانت الكنيسة الكاثوليكية فى بولندا بمثابة الحارس للهوية البولندية لفترة طويلة، ولا سيما أثناء الحكم الشيوعى. تواجه هذه الكنيسة باستمرار صعابا كثيرة نظراً لمقاومتها اندماج المؤسسات الديمقراطية التى على أساسها يتعرف معظم البولنديين الآن على

هويتـهم. وفى بعض الحـالات مـثل البوسنة، أضـاف التناقض التـام بين المفـهوم الذاتى للبلد ووجهة نظر المغتربين أوجاعا على أوجاعهم فى بحثهم عن هويتهم الوطنية[١٥]. معظم المسلمين البوسنيين يرون أنفسهم أوروبيين مسلمين، شأنهم شأن سائر الأوروبيين، وإن اختلفوا عنهم فى الدين فحسب، على حين أن معظم جيرانهم وآخرون فى أماكن بعيدة عنهم يعرفون أنفسهم كمسلمين أوروبيين. هؤلاء مسلمون مثل نظرائهم فى أجزاء أخرى من العالم، ويختلفون فى مكانهم الجغرافى فحسب. ينظر الأوربيون إلى المسلمين الأوروبيين على أنهم أعداء للحكومات الأوروبية وثقافتها وشعبها، بل إن وجودهم يعتبرونه غير شرعى ويمثل خطرا محتملا على أوروبا المسيحية.

بدأت اليابان فى النظر إلى عيوبها بطريقة نقدية ومحاولة علاجها، وذلك نظراً للقلق الذى ينتابها من قدرتها على مواجهة التحديات المعاصرة. فى عام ٢٠٠٤، خصصت الحكومة لجنة بشأن الأهداف اليابانية فى القرن الحادى والعشرين، واقترحت هذه اللجنة إصلاحا شاملا لجوانب عديدة فى هوية البلد. وبما أن اليابان الآن بها عدد لا بأس به من المهاجرين المقيمين بصفة دائمة ويحتاجون إلى المزيد، فقد أوصت اللجنة ضرورة التخلى عن فكرة التصفية العرقية، ونظرت إلى نفسها على أنها مجتمع متعدد الثقافات، تجمع أفراده القومية المدنية. كان اليابانيون قديماً يتطلعون إلى الداخل، ويفكرون بالعقلية القروية، أما الآن فهم بحاجة إلى أن يصبحوا منفتحين على العالم، والتطلع إلى خارج حدود بلادهم، وأن يهتموا اهتمامًا كبيرًا بالأقطار والثقافات الأخرى. المناهج الدراسية يجب مراجعتها وتنقيحها بطريقة مناسبة، وأن تكون اللغة الإنجليزية هى اللغة الإجبارية الثانية. تزعم اللجنة أن لديها اتجاهًا إلزاميا قويا، يميل إلى التجانس والتوحد بطريقة زائدة، وقد لخصت هذا فى المثل الشعبى الذى يقول: "المسمار البارز ينبغى دقه بالمطرقة". ينبغى على اليابان الآن أن تدعم الفردية، والتفكير النقدى، والتمكين الفردى بين أفرادها. اقترحت اللجنة أيضًا ضرورة تأكيد اليابان على البعد الآسيوى فى هويتها، وأن تنظر لنفسها كآسيوية وأوروبية فى آن واحد، وأن تعيد تعريف نفسها بين دول العالم بطريقة مناسبة.

بعض الملاحظات

وضعت إلى الآن مخططًا للأساليب المختلفة والمربكة أحيانًا التى دخل فيها مفهوم الهوية الخطابات السياسية للدول المختلفة، وأنواع الجدل المثار حول هذا الأمر. وكان يوجد فى كل حالة شعور عام بالانحدار والارتباك والفوضى من ناحية المكان والزمان والهوية الذاتية، والرغبة فى تطوير مفهوم ذاتى متماسك يستطيع أن يعطى البلد شعورا بالاتجاه والثقة بالنفس، والذى يتوحد الشعب حوله. يقودنا هذا إلى نقاش حول تاريخ البلد، ولحظات قوته وضعفه، وآماله المستقبلية، وسمات شعبه، وأسباب انحداره. وقد طورت الجماعات الاجتماعية المختلفة رؤى مختلفة، والفرد الذى حظى بدعم كبير استخدم قوته لتشكيل البلد فى صورته. المجادلات حول الهوية الوطنية لم تكن بريئة من الناحية السياسية، وسعت إلى إيجاد شرعية لمصالح وأنظمة معينة للقوة. وبما أن هذه المجادلات تمتلك أصولها فى الإحساس بالأزمة، فقد اشتركت فى سمات عامة عديدة مثل: دراسة التاريخ، والاحتفال بأحداثه الكبيرة، وبعض درجات النقد الذاتى، والبحث عن كبش فداء. لكن، بما أن طبيعة وأسباب الأزمة اختلفت من بلد إلى بلد، فقد تمت المناقشات بمصطلحات مختلفة وعلى مستويات متعددة.

أُشير إلى الجدل حول الهوية الوطنية فى بريطانيا بعوامل متداخلة عديدة، تلك العوامل التى خلقت إحساسا بالانحدار السياسى والاقتصادى. ومع الوضع فى الاعتبار التاريخ الاستعمارى والصناعى للبلد، فإن الجدل أيضًا كان لديه توجه تاريخى لا يمكن الفرار منه، وركز على الصفات الشخصية للأفراد التى كانت صفات جيدة يوما ما، والتى اعتقد الكثيرون فى ضرورة إحياء هذه الصفات من جديد. وكان الجدل فى ألمانيا حول الهوية الوطنية يحمل أصلا سياسيا وأخلاقيا. وقد أُثيرت الهوية الوطنية نظراً لوجود شعور عميق بالتفكك والأزمة الأخلاقية نتيجة للتجربة النازية، والقلق بخصوص استقرار المؤسسات الديمقراطية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، وانصب التركيز على المؤسسات السياسية الألمانية والثقافة العامة. وعلى عكس بريطانيا وفرنسا، لم تكن

ألمانيا موحدة حتى أواخر القرن التاسع عشر، ولم تستطع أن تتطلع إلى إحياء أو تنتزع الإلهام فى الفترة التاريخية المبكرة. بينما استعادت ألمانيا روابطها مع ماضيها الثقافى، لذا فإن الجدل حول الهوية الوطنية كان موجهًا توجيهًا مستقبليًا بصفة عامة.

لم يختلف الوضع الهندى اختلافًا كبيرًا. وبما أن البلد وقع تحت وطأة الاستعمار الأجنبى لقرون ولم يكن موحدا من قبل، فإن البلد افتقد الماضى المتفرد والمستمر. حتى دعاة الإحياء الدينى من الهندوس لم يدعوا إلا إلى الإنجازات الثقافية الكبيرة للهند القديمة، وأدركوا أن هذه التطورات لم تستطع أن تقدم القاعدة الأساسية للتعرف على ذاتها، لذا، فإن الجدل حول الهوية الوطنية تركز على البعث السياسى والاجتماعى للهند من جديد.

أُثير الجدل حول الهوية الوطنية فى كندا ليس عن طريق الإحساس بالانحدار والتفكك، ولكن عن طريق فقدان التوجيه والوحدة بسبب قومية مقاطعة كيبك والخوف من الهيمنة الأمريكية. لذا، فإن الجدل هيمن عليه الشكل الدستورى، وتركز حول إعادة تعريف بناء الدولة الكندية. أما فى إيران والجزائر ومصر وباكستان ودول مسلمة أخرى، فكان الجدل حول الهوية الوطنية سياسيا وثقافيا فى بداية الأمر، ثم تطور الجدل حتى أصبح الدين ومكانته مهيمنة على جميع المناقشات. وعلى الرغم من بروز الدين وأهميته للهوية الوطنية فى أماكن كثيرة أخرى، مثل: الهند وأوروبا الشرقية، فلم ينل القدر نفسه من الأهمية.

يتضمن الجدل حول الهوية الوطنية فى أقطار مختلفة تعقيدات واختيارات مؤلمة. فى تلك الدول من الممكن أن يتكامل الحاضر مع الماضى ولا يوجد تفكك بينهما إذا أردنا أن نبحث عن الهوية. يحدث هذا لأن الماضى غير مخجل ويمكن ربطه بالحاضر. أما الدول التى تخجل من ماضيها نظرًا لعدم تسلسله وتفككه واستمراره، فإن البحث عن هوية تلك الدول إما أن يكون بالدعوة إلى معالجة أخطاء الماضى والدعوة إلى استمراره، وإما بالانسلاخ المؤقت عن هذا الماضى. بعض من هذه الدول يمتلك إما

مستقبلاً وإما ماضيا، لكن ليس كليهما. فضلاً عن أن بعض المجتمعات لا تستطيع دائمًا أن تتحول إلى ماضيها للاستلهام والاسترشاد، فإما أن يصابوا بالارتباك والحيرة والتشويش بين الماضى والحاضر، أو يسعوا إلى استلهام الوحى من التجارب التاريخية للمجتمعات الأخرى. لا عجب أنهم يترنحون من طرف إلى آخر، مستمدين تجارب وخبرات من البدائل المختلفة على نحو عشوائى وبدون تمييز، ويجدون صعوبة فى تطوير هويات جديدة.

فى المجتمعات النامية، حيث معظمها كانت تستعمرها دول أجنبية ولا تملك التاريخ المستمر أو خبرة الحياة المشتركة، فإن قضية الهوية فى هذه المجتمعات تكون صعبة المراس، وسببًا للخلاف والنزاع، وتختلف وجهات النظر حولها. ويزداد الأمر تعقيداً فى المجتمعات التى تضم جماعات وطنية مقسمة. يتقاسم أعضاء هذه الجماعات المواطنة، لكن لا يتقاسمون الرؤى العامة لتاريخهم ووعيهم الجمعى. توجد فى إسرائيل هويتان يهودية وعربية قويتان، تتقاسمان الهوية الوطنية على نحو ضئيل فى أحسن الأحوال. أما فى البوسنة فحتى الهوية الوطنية الضئيلة غائبة. وبما أن مثل هذه المجتمعات ليس لديها دائمًا الآخر المُعادى، وفى الحقيقة بما أن أيا من جماعاتهم الرئيسة تمثل وجوداً معاديا للآخر، فليس من السهل توحيدهم حول مفهوم للهوية الوطنية يتجاوز التوجيه الداخلى، ذلك المفهوم الذى ساعد بريطانيا ودولا أوروبية أخرى فى التعرف على هويتها فى القرن التاسع عشر(١٦). بدلاً من الانشغال بجدل حول الهوية الوطنية، فإن الأسلوب الأمثل لهذه المجتمعات يتمثل فى توحيد أفراد هذه المجتمعات حول أهداف اقتصادية وسياسية متفق عليها، وأن يتضافر البلد مع أفراده بالشكل الكافى حتى يتمكنوا من تطوير تجاربهم وخبراتهم بشكل كاف لدعم رؤيتهم المشتركة لهويتهم.

الهوامش

(١) مقتبس من "T. K. Oomen in May Etal.(2004,p.138)" يبلغ عدد اليهود الأرثوذكس فى إسرائيل نحو عُشر السكان، يقولون الشيء نفسه عن بلدهم: يمتد عمر اليهودية إلى آلاف السنين، وهى هبة من الرب. على العكس من ذلك، يمتد عمر إسرائيل إلى ستين عامًا فحسب، وهى من خلق الإنسان، وبالنسبة لليهود الأرثوذكس المتطرفين فإن هذا يعتبر غير شرعى. هويتهم الوطنية أو السياسية تعنى القليل لهم بالمقارنة بهويتهم الدينية – العرقية.

(٢) على الرغم من أن الهوية الوطنية لديها بعض السمات المشتركة مع الهوية الفردية، إلا أنها تختلف فى نواحٍ هامة. فهى تحظى بالتاريخ المسجل، والجدل الشعبى، والوضوح المؤسسى، أما عيوبها فتتمثل فى أنها تشمل أعدادًا كثيرة، وماضيًا سحيقًا، ومصالح مهيمنة، ومناورة أيديولوجية أو التلاعب من أجل المصلحة الشخصية.

(٣) إن انشغال البال الزائد بالاختلاف يقلل من قيمة المناقشات لكل من الهوية الشخصية والوطنية. الأمر الذى لم يكن حاضرًا لكثير من الكُتاب المرموقين، انظر – على سبيل المثال – نقاش الهوية الوطنية فى (Oaskeshott (1962,chs 5 and 7). إن الانشغال بالاختلاف يعد ميراث لأشكال معينة من الليبرالية وبالطبع الرومانسية. من الممكن إيجاد هذا فى "J. S. Millison Liberty, ch.3"، حيث تتساوى الفردية مع الاختلاف.

وفيما يخص المراجع التى تتحدث عن الاختلاف على اعتبار أنه أساس الهوية؛ فهى: "Herder, Schleiemacherand Others", Kedourie (1960), ch 4".

(٤) "Newsweek, April 1992". بالنسبة لوجهة النظر المختلفة، انظر: "Hill, C. (1989,p.203)" لدينا الكثير الذى نخجل منه فى مجتمعنا، وقد استفدنا من تجارة العبيد، وقمنا بنهب ثروات الهند وأفريقيا، وأجبرنا الصين على تجارة الأفيون، وقمنا بمحاولات لقمع الحركات الثورية فى أمريكا وفرنسا وروسيا، وكنا مذنبين لقرون فى اضطهاد وظلم الشعب الأيرلندى. لا أريد تاريخ المدرسة الذى يتباهى بانتصاراتنا على الإسبانيين والفرنسيين والألمانيين والروسيين والأرجنتينيين، ولا انتصارنا على الشعوب المستعمرة الضعيفة.

(٥) انظر: "Lewis (1979,pp.86.7), Cowlin (1978), Casey (1982, pp.23ff), Crowther (1983) and Thatcher (1998).

(٦) انظر: "Skidelsky (1989)" نشرت "The Sunday Telegraph" حوالى خمس عشرة مقالة حول حالة بريطانيا. جميع هذه المقالات تم تجميعها فى "Hutber (1978)".

(٧) انظر "Parekh (2000 a)" حول المناقشات القيمة للموضوع. انظر: "Kumer (2003)" and Bryant (2006)".

(٨) فيما يخص الملخص والنقاش الجيد للقضايا الجدلية الكندية، انظر: "Cairns (1991)", Kaplan (1991)", Tully (1992) and "Taylor (1993)" يعرض "Philip Resnik (2005)" بيانًا عاطفيًا يوضح فيه لماذا هو يعتقد أن البلد تعد أوروبية فى الأصل فى قيمها ورؤاها.

(٩) يوضح "Wazler (1992, p.46)" هذا الأمر جيدًا حيث يقول: "ليست هذه القضية أن يكون الأمريكان الأيرلنديون ثقافيًا أيرلنديين وسياسيًا أمريكان. هم بالأحرى أيرلنديون - أمريكيون ثقافيًا وأيرلنديون - أمريكيون سياسيًا. تأثرت ثقافتهم تأثرًا شديدًا بالثقافة الأمريكية، ولا تزال سياستهم عرقية. تظل هذه حقيقة، لكن ما يشترك فيه كل الجماعات هو شىء هام جدًا لجنسيتهم، وما يختلفون فيه هو شىء هام جدًا لثقافتهم. وبما أن الليبرالية هى أكثر القضايا جدلاً حاليًا فى كندا عن أى بلد غربى آخر، وبما أن معظم الكُتاب الكنديين متورطين سياسيًا أيضًا، فإن المساهمة الكندية الحالية لتطوير الليبرالية تقدم ثراء وعمقًا غير عاديين. وبفضل "Charles Taylor", Will Kymlicka, and "Joe Carens" ظهر الشكل الليبرالى الكندى وأصبح يضاهى الأشكال الأخرى.

(١٠) من أكثر المواضيع المفيدة لتتبع الجدل الألمانى؛ هو الجدل الشهير لـ"HistoriKerstreit"، الذى جمع الآن فى "Knowlton and cates (1993)"، انظر أيضًا: "Heimannsberg and Schmidt (1993)". ولأسباب واضحة، تدمرت الثقة فى ألمانيا بين الأجيال وتحول الخبرة ووجهات النظر من جيل إلى آخر، بدون أى منهما لا يستطيع المجتمع الحفاظ على استمراره. هذا خلق فراغًا مقلقًا فى جوهر إحساس الألمان بهويتهم الشخصية والوطنية.

(١١) الخوف من الماضى كان عميقًا جدًا لدرجة أن كثيرًا من الألمانيين الغربيين ناقشوا بحرارة، مايطلقون عليه: بلدهم المقسم. وفضلت جماعة مؤثرة وحدة الأراضى الألمانية. وقد اعتقد "Theador Heus"، أول رئيس فيدرالى، أن هذا اشتمل على فعل غامض من قبل الهوية الخاصة بالفرد (Sich Selbst) (Ausweichen Vor) وناصروا بطريقة مقنعة اسم: "جمهورية ألمانيا الاتحادية"، انظر: "Hucku (1987, p.69)".

(١٢) "Knowlton and Cates, Op.cit, P.165".

(١٣) للمناقشة الكاملة، انظر: "(Parekh (1991, pp.35-48 and 2006 a)" الميل الى الفلسفة الوطنية الجديدة وُجد فى الأسلوب المنمق واللغة البلاغية للدول المستقلة حديثًا.

(١٤) Karpat (1983).

(١٥) الجدل القائم حول الهوية الوطنية يمتد أيضًا إلى التاريخ وعلم الآثار القديمة. يصر السلوفانيون على أنهم أوربيون، وليسوا بلقان، ولذلك ينبغى أن يتجنبوا عادات وممارسات معينة. يصر الهندوس على أنهم من الجنس الآرى ومن السكان الأصليين للهند ومن ثم يمتلكون البلد. يرجع تاريخ كثير من الباكستانيين ليس إلى الهند ولكن إلى آسيا الوسطى وبلاد فارس، حيث أتى منها كثير من الغزاة المسلمين إلى الهند. فى جميع هذه الحالات، تتمثل القضية الأساسية فى تعريف الهوية بأسلوب يُشرع أهدافًا معينة ويعطى الهوية عمقًا تاريخيًا.

(١٦) لمناقشة رائعة عن بريطانيا، انظر (١٩٩٢) Colley . استخدامها المستمر لمصطلح: "Britishness" يعطيها تحليلاً فى اتجاه خاطئ، ومن الأفضل أن يتم تجنبه. لكون هذا الفرد بريطانياً أو فرنسياً يعد أسلوباً مرتبطاً بمواطنى الدولة، وليس مجموعة من بعض السمات المشتركة كما يعنى ضمنا مصطلح: "Britishness". وعلى عكس "Colley" فإن كثيراً من الكُتّاب الذين كتبوا حول الموضوع يرتكبون الخطأ المشترك بمساواة الهوية الوطنية بالشخصية الوطنية. على الرغم من تداخل الاثنين، إلا أنهما مختلفان من ناحية المفهوم وينتميان إلى موروثين مختلفين للخطاب. تشير الهوية الوطنية إلى نوع المجتمع السياسى الذى نحياه، أما الشخصية الوطنية فتشير إلى نوع الناس الذين نتعامل معهم. تشير الهوية الوطنية إلى المواطنين بشكل جماعى، أى أنها تشير إلى ما يشترك فيه هؤلاء من صفات على اعتبار أنهم يعيشون فى مجتمع منظم . أما الشخصية الوطنية فتشير إلى المواطنين بطريقة توزيعية، أى أنها تشير إلى الصفات التى من المفترض أن يشتركوا فيها كأفراد. لذا، فإن الهوية الوطنية تحظى بتركيز مؤسسى، واتجاه تاريخى يوضح الشكل الذى كان عليه المجتمع فى الماضى فضلاً عن شكله الآن، فضلاً عن إن الهوية الوطنية سياسية فى طبيعتها وتعرف وتحدد الذات بطريقة جماعية. وعلى عكس الهوية الوطنية تشير الشخصية الوطنية إلى نزعات سيكولوجية، وصفات مزاجية، وهكذا؛ بينما مفهوم الشخصية الوطنية لا يخلو من المشاكل والتعقيدات فى المجتمع ذى التعددية الثقافية، نجد على العكس من ذلك مفهوم الهوية الوطنية يخلو من هذه التعقيدات والمشاكل. من المتوقع أن يتقاسم المهاجرون الهوية الوطنية وليس الشخصية الوطنية. القومية العرقية تساوى الاثنتين، لكن القومية المدنية تفصل الاثنتين.

الفصل الخامس

المجتمع متعدد الثقافات وتقارب الهويات

يعد التنوع الثقافى حقيقة حتمية من حقائق الحياة الحديثة. تشير الثقافة إلى نظام متأصل تاريخيًا فى المعنى والدلالة يتم على أساسه فهم وبناء جماعة من الناس لحياتهم الفردية والجماعية. توضح الثقافة معنى ومدلول الأنشطة الإنسانية والعلاقات الاجتماعية والحياة الإنسانية بصفة عامة، والأهمية والقيمة الملحقة بهم. تجسدت الثقافة فى معتقداتها وممارساتها التى تشكل بطريقة جماعية هويتها المشوشة، لكنها هوية مُعترف بها. أن تقول إن كل مجتمع حديث تقريبًا يتنوع ثقافيًا أو هو مجتمع متعدد الثقافة يعنى هذا أن أعضاءه يوافقون على هذا التنوع ويعيشون بأنظمة مختلفة للمعنى والدلالة، على الرغم من تداخل هذه الأنظمة[1].

التنوع الثقافى فى المجتمع الحديث له مصادره العديدة. تشتمل كثير من المجتمعات على جماعات عرقية ودينية وثقافية متعددة، وما يصاحبها من معتقدات وممارسات. ولطالما مُنعت هذه الجماعات من التعبير عن نفسها باسم بناء الأمة أو أيديولوجية مهيمنة، أما الآن فيتطلعون إلى ممارسة حرياتهم التى نالوها مؤخرًا. الرجال والنساء فى العصر الحديث – الذين شكلتهم الفردية المتحررة – اتخذوا الكبرياء مصدرًا لاختياراتهم الخاصة بهم وتجاربهم مع أساليب مختلفة للحياة. تفرض العولمة على المجتمع مستجدات مختلفة للفكر. أما أعضاء هذا المجتمع فيتحتم عليهم أن يختاروا إما الاندماج مع هذه المستجدات أو إحياء أشكال الحياة القديمة نظرًا لإصابتهم بالذعر من هذه المستجدات. ومن الأشياء التى تدعم التنوع وتقويه الإصرار على التمسك بالدين.

تعد الهجرة مصدراً مهماً آخر للتنوع. تضم الهجرة العمال المهرة وغير المهرة الذين يجندون أنفسهم لتلبية احتياجات المجتمع الذى يحيون فيه ويندمجون مع أفراده الأصليين. فالأفراد من جنسيات متعددة يتحركون من بلد لآخر. والأفراد يتحركون بحرية داخل الوحدات الإقليمية كما فى الاتحاد الأوروبى. عاد المشتتون إلى موطنهم الأصلى بأعداد غفيرة، إما لأنهم بلغوا من العمر أرذله (كما فى حالة الهند والصين وبريطانيا)، أو لأن هذه البلاد أصبحت الآن تنعم بالرخاء عن ذى قبل (كما فى حالة أيرلندا وإسبانيا والبرتغال)، أو بسبب تحررهم الآن من المشاكل السياسية التى كانت سبباً فى رحيلهم (كما فى حالة جنوب أفريقيا وبتسوانا وبعض البلدان الاشتراكية السابقة). جلب هؤلاء المشتتون عند عودتهم أفكاراً وممارسات اكتسبوها من الخارج. أما الساعون إلى مأوى واللاجئون فجلبوا معهم طرق تفكيرهم وأساليب حياتهم. من المحتمل ألاً لا تختفى الحالات السابقة ومصادر التنوع الثقافى الأخرى فى المستقبل القريب، ويبدو أيضاً أن الأشكال الجديدة للتنوع الثقافى تتلاشى تدريجياً.

يمثل السكان الأصليون والأقليات المتمركزة فى الأقاليم والجماعات دون القومية والجماعات الدينية والمهاجرون الأشكال المختلفة للتنوع، وهم بحاجة إلى ردود أفعال مختلفة. وبما أننى لا أستطيع مناقشتهم جميعاً، فسوف أركز على المهاجرين، هؤلاء الغرباء الذين لا يشعر المجتمع بأى التزام نحوهم؛ على عكس ما يفعل مع الأقليات الخاصة به، هؤلاء الذين يبرزون العقبات والتوترات للمجتمع متعدد الثقافات أكثر من الأقليات الموجودة فى المجتمع. ومن الغريب أن النظرية السياسية التقليدية؛ إما تجاهلت الموضوع وإما تناولته بطريقة غير كافية، وذلك أعطانى سبباً إضافياً للتركيز على المهاجرين دون الأشكال الأخرى للتنوع الثقافى.

نحن بحاجة إلى تجنب أربعة أخطاء شائعة فى نقاش موضوع الهجرة(٢): الأول: حيث إن الهجرة ليست هى المصدر الوحيد للتنوع الثقافى، فلا ينبغى علينا أن نعتقد من منطلق الحنين إلى الماضى أن المجتمع كان متجانساً ثقافياً قبل بداية الهجرة ومن الممكن أن يصبح متجانساً مرة أخرى إذا ما أنهينا الهجرة. الثانى: بما أن المهاجرين ينتمون إلى جماعات دينية وعرقية مختلفة وجماعات أخرى، فينبغى علينا

ألا نصبغهم بالصبغة العرقية كما لو كانوا جميعهم سواء، أو نجعلهم متجانسين ونتجاهل تطلعاتهم المختلفة ومواردهم الثقافية وأساليبهم المرتبطة بالمجتمع الأشمل.
ثالثًا: إن التنوع الثقافى الذى يقدمه المهاجرون ليس بالضرورة أكثر عمقًا وشمولاً من نظيره الموجود بالفعل فى المجتمعات التى تستقبل المهاجرين. فالتنوع الثقافى فى هذه المجتمعات يشمل الأفراد والجماعات الذين لديهم وجهات نظر حول موضوعات كثيرة، مثل: الجنسية المثلية وزواجهم والمعاشرة الزوجية والعلاقة بين الوالدين وأطفالهم والنظام الأسرى والاقتصاد الرأسمالى والامتثال لأوامر القانون. فى جميع الموضوعات السابقة تقريبًا، يتقاسم المهاجرون غالبًا وجهات نظر الأغلبية المحافظة، والتقسيم الثقافى والأخلاقى بينهم وبين باقى المجتمع يعد أضيق وأقل عمقًا عن ذلك الفصل لأعضاء المجتمع؛ لذا، يجب ألا نعامل المهاجرين كغرباء، ويجب أن ندرك أن هؤلاء المهاجرين مختلفون ويتحدثون بطريقة مختلفة ويأتون من أقطار غير مألوفة، وبناءً عليه فإن حياتهم الأخلاقية والثقافية تكون أو يجب أن تكون مختلفة تمامًا. لا ننكر أن أساليب الحياة للمهاجرين غالبًا ما تختلف عن أساليب الحياة لأفراد المجتمع الأصليين فى جوانب هامة، لكن بالأحرى نقول إن هذه الاختلافات ينبغى ألا تغض طرفنا عن عوام الناس فى المجتمع، ونقول إنهم ليسوا بالضرورة أكثر صعوبة من هؤلاء الموجودين فى المجتمع بصفة عامة.

الرابع: تختلف الهجرة المعاصرة عن الهجرة فى العصور القديمة فى كثير من الجوانب الهامة، ولا يجب أن نتوقع أن يتبعوا النموذج نفسه ويسيروا على الدرب نفسه. المهاجرون الأوائل فى بداية القرن العشرين وأثناء فترة الحروب الأهلية كانوا يتركون أوطانهم ويذهبون إلى بلد آخر باعتبارهم لاجئين، فارين من الظلم والاضطهاد الموجود ببلدهم، ويشعرون بامتنان عميق للمجتمع الذى يستقبلهم؛ نظرًا لأن هذا المجتمع يمنحهم وطنا جديدا وفى بعض الحالات يحفظهم من موت محقق. هم جاءوا مع الأسر التى قدمت لهم يد العون والمساعدة. وكانوا متحمسين للاندماج والاستيعاب داخل المجتمع، الأمر الذى لم يجدوه فى أوطانهم، ولم يرغبوا أو يستطيعوا استعادة الروابط الحميمة معهم بسبب أساليب النقل والاتصال الضحلة. وحقيقة أن كثيرًا منهم ينتمون

إلى إرث يهودى - مسيحى، فإن بإمكانهم الاعتماد على الكنائس والمعابد لتخفيف انتقالهم من حال إلى حال. على العكس من ذلك، نجد المهاجرين المعاصرين غالبًا ما يهاجرون طلبًا للعمل الذى يعتمد على المهارة فى الأساس، لذا فإن علاقاتهم مع المجتمعات المُستقبلة لهم هى علاقات تعاقدية بصفة عامة وتفتقد إلى عنصر العرفان بالجميل. ينتمى كثير منهم إلى المستعمرات السابقة، ويصلون إلى البلد المستقبلة محملين بعواطف ممتزجة. هم متحمسون لاستعادة روابطهم واتصالاتهم مع أوطانهم الأصلية، التى تتيحها الأساليب التكنولوجية الحديثة. كما أن المناخ الثقافى والسياسى الحالى أكثر تقبلاً لرغباتهم من أجل الحفاظ على هويتهم. المجتمعات الغربية، مثل: الولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزيلندا؛ تواجه موقفا جديدا من الناحية التاريخية، وهى لا تحتاج التعلم من دروس الماضى، بل أن تستبدل بها تعلم دروس حديثة تمكنها من التعامل مع المهاجرين.

الاستيعاب(٢)

لا يمكن لأى مجتمع أن يكون متماسكا ومستقرا ما لم يندمج مهاجروه مع الثقافة السائدة ويصبحوا مثل باقى أفراد المجتمع الأصليين. يحتاج كل مجتمع نظاما مشتركا للمعنى والقيم، وإذا كان بعض أعضاء المجتمع يبغون التمسك بمعتقدات وقيم مختلفة، فقد لا يتقبلون بعض الأمور العامة ويصبحون غير قادرين على الاستمرار فى مشاركة أفراد المجتمع فى قيمهم ومعتقداتهم. يتجادل بعض المدافعين عن الاندماج على أساس منطقى، ويجزمون بأن الكائنات البشرية تطمئن وتستأنس بأفراد جماعتها أو نوعها، ويرون صعوبة - إن لم يكن استحالة - اندماج هؤلاء الأفراد مع أفراد من جماعات أخرى أو من نوع آخر. يعد هذا من وجهة نظرهم حقيقة جوهرية للطبيعة البشرية وغريزة راسخة لا يمكن محوها، قد يصرف المجتمع النظر عنها لمخاطرها. ويكون اختيار الأفراد بقدر اهتمامهم وانشغالهم بهذا الموضوع. إذا أرادوا أن يكونوا مقبولين كمواطنين لهم نفس الحقوق والواجبات، فينبغى عليهم أن يندمجوا فى الثقافة الوطنية للبلد المستضيف، ويغيروا هوياتهم المتأصلة فيهم، ويوافقوا على إعادة ميلادهم

من جديد ثقافيًا. على العكس من ذلك، إذا تمسكوا بثقافتهم ووطدوا علاقاتهم ببلدهم الأصلى، ومن ثم ظلوا مختلفين، فينبغى عليهم فى هذه الحالة ألا يشتكوا إذا رفض باقى أفراد المجتمع الاندماج معهم ومعاملتهم بطريقة غير متكافئة. الاختيار له ثمن، ومن ثم يجب على المهاجرين أن يحددوا أى طريق يختارونه لأنفسهم، طريق الاندماج أم طريق الاختلاف(٤).

لا يخلو منهج المؤيدين للاندماج من الجدارة والاستحقاق والأهمية. فالمجتمع لا يكون متماسكًا إلا إذا تقاسم أعضاؤه المعتقدات والقيم الأساسية. إذا لم ير بعض أفراد المجتمع أية قيمة للحياة البشرية والعدالة واحترام السلطة، أو رأوا صعوبة فى التوصل إلى نقطة التقاء بينهم وبين المجتمع أو صعوبة فى حفظ الوعود، فمن المرجح فى هذه الحالة استحالة وجود حياة مشتركة بين أفراد المجتمع. فضلاً عن أنه فى الوقت الذى يحيا فيه الناس مع بعضهم البعض ويميلون إلى تطوير عاداتهم ومصالحهم وميولهم وقيمهم المشتركة، ويزداد التشابه بين بعضهم البعض، فهم يرحبون غالبًا بهذا ويعترفون به. غير أن المدافعين عن الاندماج يطالبون بدرجة ومدى للوحدة أكبر من الممكن أو الضرورة.

ليس حقيقيا أن الناس يفضلون ويعاشرون من هم من "نوعهم" فقط؛ فلو كان الأمر كذلك، فبِمَ نفسر الصداقات وحالات الزواج والجوار بين أفراد من ديانات وأعراق مختلفة؟ وبِمَ نفسر أيضًا نجاح المجتمعات متعددة الثقافات والعرقيات، مثل: كندا وأستراليا والولايات المتحدة؟ فى واقع الأمر لا يوجد كائنان متشابهان تشابهًا كاملاً أو جوهريًا، ولا حتى الأزواج أو الوالدين أو الأطفال. هم يتقاسمون بعض المعتقدات والقيم والميول والاتجاهات؛ لكن يختلفون فى البعض الآخر، ويتعلمون بمرور الوقت أن يحيوا مع هذه الاختلافات ويجدون متعة ولذة فى هذه الاختلافات. محصلة هذا أن أعضاء المجتمع ليسوا مختلفين؛ هم متشابهون فى بعض الجوانب ومختلفون فى جوانب أخرى، وأى جنوح عن هذه الحقيقة لا ينتمى إلى الطبيعة البشرية. كان اليهود أكثر اندماجًا فى المجتمع الألمانى وتم الاعتراف بهم، لكن الموقف تغير

تغيراً جذرياً عندما خص النازيون اليهود بعرقهم ووصفوهم بأنهم أعداء الوطن. فهؤلاء الذين كانوا من "نفس النوع" قبل عام ١٩٣٠، الآن أصبحوا نوعا مختلفًا. يعتبر "النوع" فى ألمانيا أو أى مكان آخر هيكلا اجتماعيا، وتحديد من ينتمى إلى نوع ما هو قرار شخصى؛ فى الأغلب قرار سياسى(٥).

استيعاب المهاجرين ليس عملية بسيطة وسلسة كما يتصور المناصرون لفكرة الاستيعاب. فالإنسانة التى يتم استيعابها فى المجتمع لا تكون متأكدة تمامًا متى أصبحت مندمجة بشكل كامل وما إذا كان المجتمع وافق على اندماجها فيه. لذا، ينتابها القلق لكى تثبت لنفسها وللآخرين أنها قد تم استيعابها ودمجها فى المجتمع، كما أن صوتها يعلو عادة وتكون جادة من أجل أن توضح أنها لم تتظاهر بالباطل ولم تكن خادعة، الأمر الذى يجعل غرابتها أكثر وضوحًا وفكاهة. هى تقع أيضًا باستمرار تحت رحمة الآخرين، الذين بمفردهم يحتلون مكانًا يتمكنون من خلاله من الموافقة على استيعابها أو رفض استيعابها، وتقرير إلى أى حد تم استيعابها فى المجتمع، وما إذا كانت ستبقى ثانوية وغير متجانسة بصفة دائمة أم لا. ولما كان هذا غير كافٍ، فهى بحاجة إلى مواصلة الضغط على أعضاء جماعتها لكى يندمجوا فى المجتمع. وبما أن بعض أعضاء الجماعة قد لا يوافقون على الاندماج، فيجب عليها أن تنضم للآخرين وتدين هؤلاء الأعضاء أو تتبرأ منهم وتنأى بنفسها عنهم، على الرغم من الخلل الأخلاقى والنفسى الذى يعود عليها من جراء هذا.

ثمة مشكلات أخرى بشأن الاستيعاب. فالمجتمعات الحديثة تتميز بعدم الاتفاق فى الآراء فى أمور، مثل: معايير التفوق الإنسانى، والطريق الأفضل الذى يقودنا إلى حياة كريمة، وبناء الأسرة، والأشكال الشرعية للتعبير عن الجنس. وبما أن المجتمع تنقصه الرؤية الأخلاقية الشاملة المتفق عليها، فإن استيعاب المهاجرين يكون قليلاً. أما عن نوع الاستيعاب الذى يطلبه أنصار الاستيعاب فهو أيضًا لا يمكن تنفيذه لأن معظم الناس يستقون معتقداتهم الدينية من دينهم، وحتى أنصار الاستيعاب الأكثر نقداً وهجوماً لا يريدون أن يقمعوا الحرية الدينية. يعد الزواج عاملا آخر يدعم الهوية الثقافية،

فمعظم المهاجرين يميلون إلى الزواج من الجماعات التى ينتمون إليها، والبعض يفضل أن تكون الزوجة من نفس جنسيتهم ووطنهم. سوف ينكر أنصار الاستيعاب المعنيين حق المهاجرين فى الزواج، وسوف ينتهكون حرياتهم الشخصية الأساسية وحقوق المواطنة المتساوية، بينما لا يمتد هذا القيد إلى غير المهاجرين. الاستيعاب لا حد له بالضرورة؛ لأنه ينشأ من عدم التسامح بشأن الاختلافات، وأقل هذه الاختلافات من الممكن أن يثير القلق والعداء.

التكــامـل

أما وإن طلب أنصار الاستيعاب غير عادل وغير واقعى وغير متحرر، فإن كثيراً من المجتمعات فى السنوات الأخيرة اقترحت مبدأ التكامل كنموذج بديل للاستيعاب. ويبدو من الوهلة الأولى أنه مبدأ مناسب ومعقول؛ لأن المهاجرين يتم تشجيعهم على أن يصبحوا جزءًا لا يتجزأ من المجتمع، لهم نفس الحقوق والفرص وعليهم نفس الالتزامات مثل باقى أفراد المجتمع. لكن عندما يتم فحص الموضوع بعمق نجد أن التكامل له عيوبه أيضًا؛ فهو يتضمن أسلوبا معينًا لدمج المهاجرين فى البناء الاجتماعى السائد، وأحيانًا لا يمكن تمييزه أو لا يكون مختلفًا عن الاستيعاب إلا هامشيًا فحسب(٦).

يصر أنصار التكامل بحق على أن المهاجرين ينبغى أن يلزموا أنفسهم بمجتمعهم الجديد، وأن يحترموا مؤسساته وقيمه، وأن يكون الولاء الأساسى لهذا المجتمع. كما يصرون أيضًا على ضرورة مشاركة المهاجرين فى الحياة العامة للمجتمع، وأن يقيموا روابط مع أعضاء المجتمع الآخرين كإشارة جادة إلى استعدادهم لأن يصبحوا أعضاء فى المجتمع يتمتعون بكامل الحقوق والواجبات. غير أن أنصار التكامل لا يقفون عند هذا الحد. فهم يرون – مثل أنصار الاستيعاب – أن عملية التكامل ذات اتجاه واحد؛ فعبء التكامل يقع على عاتق المهاجرين ومن ثم يوجه لهم اللوم وحدهم عند فشل التكامل. هذا هو التفسير المضلل لعملية التكامل. على سبيل المثال: قد لا ترغب الفتاة المسلمة فى السباحة بالشورت، أو ترفض أن يفحصها طبيب رجل داخليا، أو يرفض

شـاب هندوسى أن يذهب إلى مدرسته بدون عـمامته. فما لم يتم مواءمة مثل هذه الطلبات من جانب المجتمع - فيما عدا الطلبات التى تتجاوز المعقول أو تتجاوز تكلفتها الحد - فسوف نجد صعوبة فى دمج هؤلاء الأفراد فى المجتمع. قد يترك المهاجرون الحى الجماعى الذى يعيشون فيه ويشترون منزلا فى ضاحية الطبقة المتوسطة التى يقطنها البيض؛ لكن إذا ترك المقيمون فى هذه المنطقة منطقتهم، فإن الجهود التى تبذل من أجل الاندماج تذهب أدراج الرياح. قد يتبنون أيضًا أساليب وأفكارًا للحياة تخص مجتمعهم، لكن إذا نبذت هذه الأساليب والأفكار من جانب المجتمع واعتبروا المهاجرين مُزاحمين ومتطاولين ولا يعرفون وضعهم، فإن التكامل عندئذ قد لا يعجز عن تقديم الفوائد المرجوة منه فحسب، ولكنه أيضًا يتسبب فى إرسال هؤلاء المهاجرين إلى عالم النسيان أو الإهمال الثقافى، بالإضافة إلى اجتثاث جماعتهم الخاصة من جذورها. التكامل عملية ذات اتجاهين وليس اتجاها واحدا، ويحبطه العزل العنصرى ورفض الآخر، والأمر يقتضى أن يتكيف المهاجرون والمجتمع على اتساعه مع بعضهم البعض حتى يتحقق التكامل.

يُفسر المجتمع وتُوضح أفكاره على عدة مستويات: سياسية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية وثقافية. قد يندمج المهاجرون مع بعضها ولا يندمجون مع الأخرى. فعلى سبيل المثال، قد يندمجون اقتصاديا وسياسيًا ويلعبون دورهم كاملاً كعمالة منتجة ومواطنين نشطاء، بيد أنهم يفضلون أن يتزوجوا فيما بينهم، ويستعيدوا الالتزام والشعور القوى تجاه وطنهم الأصلى، وأن يحصروا صداقتهم وروابطهم الاجتماعية فى جماعتهم، أو يقصروا مصالحهم الثقافية على موروثاتهم الخاصة(٧). يرى أنصار التكامل أن هذا الاندماج المحدود أو الجزئى دلالة على الانفصالية ورفض التكامل ويبتكرون كل أنواع السياسات التى لا تشجع على هذا السلوك. هذه هى الحالة بصفة عامة حتى مع فكرة الاندماج التعددى الذى يتبناه بعض أنصار التعددية الثقافية. يظل الاندماج التعددى أيضًا صعبًا مع فكرة فصل بعض المجالات وحصرها لأفراد معينين فى المجتمع.

بعض أنصار التكامل لا يشتركون فى مثل هذا النوع من الأفكار المتطرفة حول التكامل. هم يقدرون أن المهاجرين قد يرغبون - ولهم حق فى ذلك - فى استعادة أجزاء من هويتهم الثقافية، وأن هذا التكامل من الممكن وينبغى أن يكون ضئيلا ومحدودا فى حدود المؤسسات العامة للمجتمع. وبينما هم محقون فى ذلك، نجدهم يواجهون مشكلة واضحة. فبعض أعضاء المجتمع قد يعتبرون هذا كافيًا، فى حين أن الآخرين قد يزعمون أن المجتمع لا يمكن أن يكون متماسكًا ومترابطًا ما لم يمتد التكامل أيضًا إلى مجالات الحياة الأخلاقية والاجتماعية والثقافية، إن السماح لهم بالتكامل جزئيًا فى المجتمع فيه تمييز لهم على أعضاء المجتمع الآخرين. وبما أنه لا توجد طريقة لحسم هذا الجدل، فإن وجهة النظر الداعية للتكامل المحدود تبدو مخصصة لغرض معين وتعسفية بل ومتناقضة[9]. وحتى لو تم التوصل إلى اتفاق على أى مجالات الحياة تعد ضرورية للتكامل، فإن المشكلة تظل قائمة. ومن وجهة نظر أنصار التكامل، فإن التكامل يعد هدفا وطنيا ذا قيمة عالية، بالإضافة إلى أنه يوضح ويعرف المكانة الاجتماعية والصفة المميزة لعضوية الفرد فى أية دولة. وإذا كان الهدف الوطنى جزئيا ومحدودا، فإن ذلك ينعكس على الصفة المميزة لعضوية الفرد، أى أنها تصبح جزئية ومحدودة أيضًا. يظل المهاجرون المتكاملون بطريقة جزئية فى المجتمع مشكوكا فيهم، وينظر إليهم على أنهم أهداف شرعية لمعاملة تمييزية وغير متكافئة. طلب التكامل مثل طلب الاستيعاب لا يشبعان. يستطيع الفرد أن يتساءل: لماذا يتراجع المهاجرون؟ لماذا لا يستطيعون أن يكونوا مثل باقى أفراد المجتمع؟ ولماذا يريدون أن يحافظوا على ثقافتهم فى الوقت الذى تعهدوا فيه بالإخلاص لمجتمعهم الذين يعيشون فيه؟ منطق التكامل غير المتسامح والكلى قد تم استغلاله من قبل الأفراد الذين يميلون إلى هذا. أما فيما يخص المتسامحين والمذهب المتحرر، فهم دومًا تواجههم ظروف غير مواتية؛ نظرًا لأن عبء التكامل المحدود المبرر يقع على عاتقهم، ونظرًا لأنهم يتجادلون داخل إطار يكون فيه اندفاعهم الأساسى غير مصاحب لنزعتهم المتحررة[10].

التكامل مثله مثل الاستيعاب عرضه لأشكال دقيقة للعرقية. وبما أن التكامل هو الهدف المرجو، فإن هذا يقود المرء لأن يتساءل: ما نوعيات المهاجرين الذين يستطيعون

أن يتكاملوا مع طلبات المجتمع غير الملائمة والتى تكبدهم مشقة كبيرة. منطق أنصار التكامل يقتضى أن يتجنب المجتمع المهاجرين ذوى الصفات المعقدة الذين لا يستطيعون أن يتكاملوا مع المجتمع، أو يكون المهاجرون عرضة لسيطرة ورقابة شديدة. يُنظر إلى السود والمسلمين والمهاجرين الآخرين فى أوروبا على أنهم معضلة ويتسببون فى إحداث مشاكل لهم؛ فى حين نرى دولا أخرى لا تنظر لهم بهذه الطريقة. لا أحد يهتم، سواء أكان من المهاجرين الأمريكان أم حتى من المهاجرين اليابانيين إلى أوروبا، بأن يكون زواجهم فيما بينهم، ولا يهتمون بأن ينعزلوا اجتماعيًا وثقافيًا، أو أن يستعيدوا صلاتهم بأوطانهم، لكن مصدر قلقهم يتمثل فى الجماعات المتدنية وغير المرغوب فيها. فالمسلمون متهمون دائمًا بنقص الولاء إذا لم يدينوا الإرهاب الإسلامى بصوت عال ودون التباس، لكن لا يحدث هذا مع المهاجرين الأيرلنديين فيما يتعلق بالإرهاب الذى يزاوله الجيش الجمهورى الأيرلندى، ولا يحدث مع المهاجرين الأمريكان عندما تنتهك حكومتهم القانون الدولى. أحيانًا نجد أسبابا جيدة لمثل هذه المعاملة المختلفة، لكن ليس دائمًا، وحتى عندما توجد هذه الأسباب، فإن دور العرقية لا يكون غائبًا كليةً. نحن بحاجة إلى أن نحترز من الاتجاه نحو تطبيق المعايير المختلفة للتكامل على أساس الجماعات العرقية والإثنية المختلفة، ليس لأن هذا الأمر غير عادل وتمييزى فحسب، ولكنه أيضًا يغذى شعور الاستياء ضمن الجماعات المهمشة، كما أنه يعوق تكاملهم(١١).

عقد أخلاقى

بدلاً من أن نتساءل عن كيفية استيعاب وتكامل المهاجرين، ينبغى أن نتساءل كيف نستطيع أن نصبح مواطنين متساوين وتربطنا بباقى أفراد المجتمع روابط الانتماء المشترك. يشير الانتماء المشترك إلى المشاعر المشتركة على وجه العموم بين المواطنين الذين يشكلون جزءًا من المجتمع نفسه، وينتمون معًا إلى هذا المجتمع، ويتقاسمون المصالح المشتركة، ويرتبطون ارتباطًا وثيقًا ببعضهم البعض عن طريق منظومة من الحقوق والالتزامات، ويعتمدون على بعضهم البعض من أجل الوصول إلى رغد العيش،

ويرغبون أن يحيوا معًا فى سلام فى المستقبل المنظور(١٢). يعطى هذا عمقا عاطفيا للمواطنة، ويدعم أواصر اعترافهم بعضهم ببعض، كما يمكنهم من مواجهة التوترات القائمة بينهم فى حياتهم المشتركة. كما أن هذا يدعم أهدافنا العامة، بالإضافة إلى أن جميع الأشياء الأخرى تكون مستقاة منها. ومن الواضح أن هذا يقتضى بعض أشكال التكامل؛ بمعنى أن المهاجرين ينبغى أن يقبلوا التزامات المواطنة وألا يستبعدهم أو يهمشهم المجتمع الأوسع. كما أنه يستلزم بعض درجات الاستيعاب؛ بمعنى أنهم ينبغى أن يتقاسموا معتقدات وقيما أساسية معينة. بيد أن التكامل والاستيعاب هما وسائل وليسا الغاية، وينبغى أن يتم البت فى طبيعتهما وأشكالهما وحدودهما عن طريق قدرتهما على خدمة أهدافهما الكلية فى سياق العلاقات المتغيرة باستمرار بين المهاجرين والمجتمع الأوسع. تسير عملية الانتماء المشترك فى اتجاهين وليس فى اتجاه واحد. فالمهاجرون لا يستطيعون أن ينتموا إلى أى مجتمع، ما لم يتم تجهيز هذا المجتمع للترحيب بهؤلاء المهاجرين، وعلى العكس من ذلك لا يستطيع المجتمع أن يُدمج هؤلاء المهاجرين ما داموا لا يرغبون فى الانتماء لهذا المجتمع. الانتماء المشترك لا يستلزم اتفاقا فى الآراء حول ما يتوقع عمله من كل جماعة، ومن الممكن أن تتحقق هذه الأشياء فحسب إذا اضطلع كل جانب بنصيبه من عهد أخلاقى.

يرغب المهاجرون فى أن يتحرروا من القيود المفروضة من قبل الدولة المضيفة، كما أنهم يرغبون فى الوقت نفسه فى أن ينتموا إلى هذه الدولة. هذا الانتماء يعد عملية معقدة ومتشابكة يتم تدعيمها من خلال أعمال الكفاح والتضحيات التى يقوم بها أعضاء المجتمع لأجيال عديدة. وبما أن هويات أعضاء المجتمع الموجودين بالفعل وحياتهم وتاريخهم الشخصى مرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا الانتماء، فإنهم يشعرون أن مجتمعهم يملكهم ويحميهم. هم يريدون إعادة التأكيد على أن المهاجرين يقدرون قيمة عضويتهم فى هذا المجتمع، ويدركون ويحترمون أسلوب الحياة التى ينتهجها هذا المجتمع. حتى الأندية والجمعيات العادية تصر على قواعد العضوية، فهم يتوقعون انضمام أعضاء جدد لهم يدينون بالولاء والإخلاص لهم، وأن يراقبوا معاييرهم السلوكية، وألاً يفعلوا شيئا يزعزع استقرارهم. يظهر هذا الموضوع بشكل أكبر فى حالة

الجماعات السياسية التى تضم هويات يمكن الاعتراف بها وتعنى الكثير لأعضائها(١٣). التزامات المهاجرين لا تنبع فقط من موافقتهم الصريحة، كما يزعم جون لوك John Locke، ولكن أيضًا تنبع من احترام الآخرين لهؤلاء المهاجرين.

المجتمع الذى يقصده المهاجرون للاستقرار فيه هو بمثابة مجتمع يعتز به هؤلاء المهاجرون، وينبغى عليهم معاملة هذا المجتمع باحترام وحساسية. كما أن هذا المجتمع يعد موطنًا لهم يتشكل فيه مستقبلهم ومستقبل أطفالهم، ويقتضى وجود التزام أخلاقى وعاطفى من جانب أفراده الذين يستقرون فيه. هذا لا يعنى أن المهاجرين ينبغى أن يقطعوا علاقاتهم بوطنهم الأصلى، أو لا يحظوا بالجنسية المزدوجة أو حتى المواطنة المزدوجة، باستثناء الزواج الذى يتطلب أن يُنكر الزوجان صلتهما بآبائهما. يعد مثل هذا الطلب غير عادل ومن المستحيل أن يتحقق وغير ضرورى. ما نستطيع أن نطلبه من المهاجرين هو أن يعتبروا الأوطان التى يستقرون بها كأوطانهم الأصلية، مهما حدث من هذه الأوطان تجاههم. فهذا الوطن الذى يستقرون فيه يجب أن يعنى شيئا لهم، وأن يمثل قيمة حقيقية لهم، ولا يعتبرونه مجرد مكان لجمع المال أو للهروب من الاضطهاد الذين يتعرضون له فى بلادهم الأصلية، وينبغى على المهاجرين أن يقدموا دليلا مقبولا يوضح مدى التزامهم بهذا الوطن المضيف. يوضح مثل هذا الالتزام تجاه الوطن المضيف؛ الاحترام لأسلوب الحياة السائد هناك، وأن يضعوا دعائم لإخلاصهم، وأن يكونوا مؤهلين لعضوية المجتمع بشكل كامل، وأن ينسحب هذا على سائر أفراد المجتمع.

يعبر المهاجرون عن التزامهم نحو المجتمع بطرق عديدة. فهم ينبغى أن يقدروا قيمة استيعابهم وتكاملهم ورغد العيش الذى يعيشون فيه، وأن يحترموا السلطة والقوانين، وأن يؤدوا بصفة عامة التزاماتهم كمواطنين. وينبغى أن يساهموا فى الحياة العامة، وأن يشتركوا فى المسئولية الجماعية، وأن يجدوا وظائف مربحة، كما ينبغى أن لا يسيئوا استخدام شروط الرفاهية المتاحة، وهكذا. المشاركة فى الحياة العامة لا تعنى أنهم لا يعيشون أو يتزوجون من بعضهم البعض، أو يرسمون مجالات ثقافية مجتمعية بطريقتهم الخاصة بهم، أو يعيشون حياة منفصلة جزئيًا. فالزواج والحياة الثقافية

وأشياء من هذا القبيل هى أمور فردية قائمة على الاختيار الفردى ولا ينبغى أن تكون عرضة للإرغام القانونى والضغط الاجتماعى. وبما أن المواطنين الآخرين لديهم مطلق الحرية فى أن يعيشوا حياتهم الاجتماعية والثقافية كما يروق لهم، فإن إنكار هذا الحق على المهاجرين يعد من قبيل المعاملة غير المتكافئة. وطالما يشاركون فى الحياة الجماعية للمجتمع ويؤدون التزاماتهم وواجباتهم كمواطنين، فإن حياتهم الشخصية والاجتماعية هى شأن خاص بهم.

يحتاج المهاجرون أيضًا إلى أن يكتسبوا المقدرة الثقافية لضرورة إيجاد أسلوب لهم يكون قريبًا لأسلوب حياة المجتمع. يتضمن هذا تعلم لغة المجتمع الذى يهاجرون إليه، وفهم ومراقبة قواعده وقوانينه المدنية ومعاييره السلوكية، واكتساب تآلف مقبول مع تقاليده وعاداته وتاريخه. وفى الوقت الذى يحترمون فيه قيم وتقاليد هذا المجتمع، فمن المحتمل مع مرور الوقت أن تكون هذه القيم والتقاليد جزءا من السلوك الذى يسلكونه، وتصبح جزءًا لا يتجزأ من هوياتهم الاجتماعية وربما الشخصية، ولا سيما إذا اعتبروا هذه الأشياء صفة مميزة لهم. وفى حالة عدم اعتبار هذه الأشياء صفة مميزة لهم، فمن المحتم أن يراقبوا مثل هذه القيم والتقاليد فى ضوء علاقاتهم الاجتماعية، الأمر الذى يماثل حالة الزائرات من النساء إلى الدول الإسلامية، فهن يغطين رؤوسهن على اعتبار أن هذا الأمر عادة اجتماعية. ليس فى هذا الأمر عدم إخلاص أو نفاق أو مجافاة للذات؛ لأنه يوضح فحسب الاحترام لأسلوب حياة المجتمع ويسهل وجود علاقات طيبة بين أفراده.

استجابات المجتمع

فى الوقت الذى يلتزم فيه المهاجرون بقواعد وقوانين المجتمع المضيف، فمن المحتم على المجتمع أيضًا أن يلتزم نحو هؤلاء الأفراد؛ عن طريق مساعدتهم فى أن يندمجوا فى المجتمع بسرعة، أى أن الالتزام يكون متبادلا بين المغتربين والمجتمع المضيف. وبما أن المغتربين وافدون جدد على المجتمع المضيف، فهم يحملون على عاتقهم مسئولية إزالة سوء التفاهم والصور النمطية السلبية التى تلصق بالمهاجرين وأوطانهم الأصلية.

يحتاج المهاجرون إلى وقت كاف لاكتساب المقدرة الثقافية الضرورية، وفى الوقت نفسه ينقصهم التعبير عن آرائهم بطريقة متماسكة وواضحة. ونظرًا لأنهم مغتربون، فقد يُنظر إليهم باستياء من جانب فئات معينة فى المجتمع، مما يؤدى إلى تولد إحساس لديهم بعدم الترحيب بهم. من المحتمل أيضًا أن يواجهوا التمييز فى مجالات الحياة الهامة. يعانى المهاجرون أيضًا من عيوب ونواقص ناشئة عن الفقر وفقر اللغة والضرر النفسى الذى يقع عليهم نتيجة تحولهم من مجتمعهم إلى مجتمع جديد، والاضطراب والقلق الذى ينتابهم بشأن كيفية التكيف مع المجتمع الجديد، والهموم التى تنتابهم بشأن أطفالهم، والتنافر المحتمل بين آمالهم وواقع الحياة الجديدة. ينبغى على المجتمع بجميع طوائفه أن يساعد المغتربين فى تخفيف هذا التوتر عنهم، ومساعدتهم فى أن يشعروا بأنهم أعضاء شرعيين لهم حقوق كاملة فى هذا المجتمع. هذا يستلزم عملا دءوبًا على عدة مستويات.

ثمة تمييز ضد المهاجرين فى جميع مجالات الحياة، لا سيما حقوق المواطنة والتوظيف والتعليم والإسكان، تلك الأمور التى تؤثر على فرصهم فى الحياة؛ حيث يتم صهر أواصر الانتماء المشترك بهذه المعاملة التمييزية. لذا، ينبغى الإعلان عن المعاملات التمييزية بطريقة غير قانونية، وأن تفرض العقوبات المناسبة على كل فرد يقوم بهذه الأعمال. يتخذ التمييز أشكالاً متعددة. فمن الممكن أن يكون التمييز غير واضح أو يتم بأسلوب صريح وواضح، ومن الممكن أن يكون مباشرًا أو غير مباشر، كما هو الحال عندما يتم إنشاء قواعد وإجراءات لمنظمة ما. كما أن التمييز من الممكن أن يمارسه الأفراد والمؤسسات. فضلاً عن أن التمييز من الممكن أن يكون رسميا أو غير رسمى، كما هو الحال عندما يقوم بائعو المحلات التجارية برفع السعر على المهاجرين، أو إذا تصادف وأن جلس أحد المهاجرين إلى جانب أحد مواطنى البلد، فإن هذا المواطن قد يتلفظ بتعليقات بذيئة إلى هذا المهاجر، وقد يغير مقعده. ويكون هذا الموقف مؤلمًا على وجه الخصوص عندما تمارسه مؤسسات الدولة، مثل: رجال الشرطة وضباط الهجرة وموظفو المحاكم والخدمة المدنية. من المتوقع أن تعامل الدولة مواطنيها بطريقة متساوية،

وأن تكون المتحدث الرسمى باسم المجتمع الذى يمتلك السلطة، وأن توجه أفعالها الرأى العام. حينما تقوم مؤسسات الدولة بالانخراط فى مثل هذا السلوك التمييزى، فهم بهذه الطريقة لا يجعلون ضحاياهم مواطنين من الدرجة الثانية فحسب، ولكنهم أيضًا يتركوهم بلا تقويم أو إصلاح. تفرض الدولة القائمة على مبدأ التمييز الالتزامات والواجبات التى يجب أن يلتزم بها المهاجرون، لكنها فى الوقت نفسه تنكر العمل بمبدأ الحقوق المتساوية، ومن ثم تفقد شرعيتها فى عيون المهاجرين، أو فى عيون من يتم معاملته بطريقة تمييزية تختلف عن باقى أفراد المجتمع.

بينما يعالج القانون التمييز الرسمى والمؤسسى بطريقة فعالة وعادلة، لا يعالج بالطريقة نفسها التمييز غير الرسمى. فلا يستطيع القانون أن يُجبر الراكب على عدم ترك مكانه أو عدم التلفظ بكلمات مسيئة عندما يجلس بجوار مهاجر من لون مختلف، ولا يستطيع القانون أيضًا أن يلزم موظف البنك بإنهاء إجراءات المهاجر بسرعة وألا يجعله ينتظر طويلاً. رغم تفاهة هذه الأفعال، فإنها من الممكن أن يتمخض عنها شعور بالإذلال والتحقير لدى المهاجرين، كما أن المهاجرين تنتابهم نوبة من الغضب والكراهية جراء هذه الأفعال. لا توجد طريقة سهلة وبسيطة نستطيع من خلالها التعامل مع مثل هذه الحالات. رؤساء المؤسسات من الممكن أن يضطروا إلى إيقاف العمل بمعايير السلوك الجيد، الذى يتم دعمه ومساندته بإجراءات تأديبية ملائمة. يستطيع المهاجر والمنظمات المدنية أن يكشفوا مثل هذه الممارسات ويستخدموا قوتهم المستهلكة لوضع المهاجرين على الطريق الصحيح. بما أن هذه الممارسات تستقى شرعيتها من الأخلاقيات الاجتماعية العامة، فإن قادة الكنائس ووزراء الحكومة والشخصيات العامة ووسائل الإعلام يلعبون دورًا حيويًا فى إعادة تشكيل الثقافة الأخلاقية للمجتمع. يسهل المواطنون العاديون أيضًا الاندماج عن طريق ما يقولونه ويفعلونه، وهذا هو واجبهم المدنى الذى يجب أن يؤدوه. فى أى مجتمع لا تكون الدولة بمفردها ولا تستطيع أن تكون الفاعل الوحيد لإحداث التماسك والانسجام فى المجتمع، ولكن الأفراد يلعبون دورًا حيويًا أيضًا.

يعانى المهاجرون من عيوب ونواقص مادية واجتماعية وسياسية وثقافية تعوق استقرارهم، كما تعوق مطالبتهم بتطبيق سياسة عامة متماسكة وشاملة. وبالأخص أطفالهم إذا وصلوا إلى مرحلة المراهقة، فقد يحتاجون إلى أن يلتحقوا بفصول علاجية وبعض أشكال التعليم ثنائى اللغة. يميل المهاجرون إلى العيش معًا لأسباب تتعلق بالتمييز العنصرى وأسباب أخرى تتعلق بالأمان الجسدى والحياة العاطفية والروابط العرقية والعمل مع بعضهم البعض فى مكان واحد وتسهيل الممارسات الثقافية والدينية المشتركة. مثل هذه التجمعات السكنية - أو ما يطلق عليها "الجيتو" Ghettoes على سبيل الانتقاص من قدرهم - لها منطقها الاقتصادى والثقافى الخاص بها الذى يجب الموافقة عليه. هؤلاء الأفراد الذين يعيشون فى هذه التجمعات لا يعترضون طريق التكامل فحسب، ولكنهم أيضًا يستطيعون إيجاد السبل لتسهيله؛ لأن تأمين الأفراد شخصيًا واجتماعيًا يولد عندهم شعورًا بالثقة يساعدهم فى التفاعل مع أسلوب وفكر المجتمع الأوسع.

يتولد القلق من هذه التجمعات السكنية عندما تكون غير تطوعية وتحصر المهاجرين فى مجتمعهم الخاص بهم ومدارسهم واقتصادهم، وأشياء من هذا القبيل، بالإضافة إلى إبعادهم عن الاتصال بباقى أفراد المجتمع، مما يؤدى إلى الاختلاف وعدم الفهم بل والكراهية أحيانًا. وفى الوقت الذى يتم فيه توضيح خبرة وتجارب كثير من المجتمعات ذات التعددية الثقافية، فإن المهاجرين يميلون إلى أن ينتقلوا من المناطق ذات التركيز العرقى عندما يشعرون بالأمان ماديًا، ويكتسبون ثقة ذاتية ثقافية، ويحسنون تطلعاتهم المستقبلية، ويشعرون بكل تأكيد بأنهم لن يتم رفضهم من المجتمع. كل هذا يعتمد على السياسة الحكومية والمناخ الاجتماعى بصفة عامة. إذا استمر التجمع السكنى لبعض الأسباب، فنحن بحاجة عندئذ إلى إيجاد سبل تشجع على الاختلاط العرقى بأسلوب يجنب الصراعات ويدعم المصالح المشتركة. من الممكن أن تشجع العمارات السكنية على امتزاج المستأجرين عرقيًا، وتستطيع المدارس أن تجتذب تلاميذها من جماعات عرقية مختلفة. وعندما يتعذر هذا الأمر، تستطيع

المدارس المتمركزة عرقيًا أن تستكشف أساليب يتمكن التلاميذ من خلالها من الاشتراك فى المناهج الدراسية المشتركة وأنشطة خارج المناهج مع هؤلاء الموجودين فى المدارس المختلطة، وهكذا.

بما أن الاقتصاد يلعب دورًا حيويًا فى اندماج المهاجرين؛ فنحن بحاجة إلى ابتكار سياسات هادفة من أجل تحرير المهاجرين من عيوبهم المتراكمة. يتمثل الموضوع الأكثر أهمية فى إزالة التمييز فى التوظيف والترقية، الأمر الذى يستلزم فعالية الأنظمة التى تدار بها الدولة، واتخاذ إجراءات محددة من جانب رؤساء المنظمات، فضلاً عن ضرورة وضع برنامج لاتخاذ الإجراءات الإيجابية من أجل تحديد وإصلاح الغياب غير المتناسب للجماعات ذات الصلة عن القطاعات المختلفة للاقتصاد وعدم مشاركتهم فى هذه القطاعات الهامة. المناطق المتهالكة التى يقطنها المهاجرون بحاجة إلى إعادة تشكيلها من جديد، والأمر بحاجة أيضًا إلى تخصيص الموارد العامة والضريبية والحوافز الأخرى بشكل كبير، وذلك من أجل جذب الاستثمار والمشاريع التجارية فى هذه المناطق. إن مساعدة المهاجرين على اكتساب مهارات قيمة، وتحسين الأداء التعليمى لأطفالهم، وإعطائهم رأس مال يبدءون به أى مشروع، وقروضا بأسعار فائدة منخفضة، وإسداء المشورة لهم بشأن بداية وتأسيس المشروعات التجارية الجديدة، كل هذه الأمور تعد أدوات قيمة للسياسة العامة. كما أن مراقبة الالتحاق بالمدارس الجيدة أكاديميًا ومؤسسات التعليم العالى يعد أمرًا ضروريا؛ لأن التمييز المتعمد يعوق المهاجرين عن الحراك والتقدم إلى الأمام، كما يمنعهم من الاندماج بين النخب.

الوضع بالطبع ليس بهذه الدرجة من البساطة، وأحيانًا يكون الموقف أكثر تعقيدًا فى دولة الرفاهية. ولما كانت الحاجة غالبًا هى الاعتبار الوحيد فيما توفره هذه الدول من رعاية، فإن المهاجرين يكونون مفضلين عن الأفراد المحليين، وهذا لا يؤدى إلى العداء فحسب ولكن أيضًا إلى الظلم. على سبيل المثال، بما أن المهاجرين أحيانًا لهم عائلات أكبر وغالبًا يكونون أفقر، فالأولوية قد تعطى لهم فى تخصيص الإسكان الشعبى عن الأفراد المحليين، الذين تكون احتياجاتهم أقل حدة، لكنهم قد ينتظرون وقتًا أطول،

ويتم إعطاؤهم وعوداً أكثر، ويعيشون فى منطقة ما لأجيال عديدة، ويقيمون علاقات اجتماعية قوية. هم يشعرون بمرارة ويتم معاملتهم بطريقة غير عادلة، وأحياناً يكونون محقين فى ذلك. على الرغم من أن الحل يكمن فى توسيع بند الإسكان، إلا أن تدبير الأموال يستغرق وقتا أطول وتجابهه ندرة الموارد المتعذر اجتنابها. وبما أننا لا نستطيع أن نجعل الحاجة بمفردها أساس الطلب، فينبغى علينا أن نجد أساليب عادلة لترجيح أنواع الطلبات المختلفة، وإدخال بعض التغيرات الطفيفة على دولة الرفاهية، مثل: تحديد نقاط للأفراد لترتيب أولوياتهم. هذا ليس بالأمر السهل، ومهما كانت السياسة التى نتبعها فإنها تؤدى إلى ظلم لبعض الجماعات ومن ثم الشعور بعدم الرضا. إن أفضل طريق للتعامل مع هذا الموقف هو أن نشرح بأمانة لماذا ظهر هذا الموقف، وأن نعوض هؤلاء الذين اشتركوا بأساليب أخرى كلما أمكن ذلك.

أحياناً يتم توجيه النقد للسياسات الحساسة للمجموعات على أساس أنها تمارس نوعا من التمييز العكسى، وتدعم الوعى الإثنى، وتكون مناوئة لشعور الانتماء المشترك. وعلى الرغم من أن هذا النقد له معنى، إلا أن مخاطره تتفاقم لدرجة تجعلنا نأخذ حذرنا منه. أنواع السياسات التى اقترحتها غالباً ما تمثل برنامجا للفعل الإيجابى بدلاً من التمييز الإيجابى، مع وجود أهداف وحصص ثابتة لهذا البرنامج. فهذه السياسات هدفها إزالة العقبات والعوائق من أجل تحقيق منافسة عادلة ومتساوية، والتصدى للعيوب والنواقص ومعالجتها، وألا يعطوا أفضلية تعسفية وغير عادلة للمهاجرين. لا تطبق هذه السياسات على المهاجرين فحسب، ولكنها تطبق أيضًا على جميع الأفراد الذين يعانون من العيوب والنواقص الشديدة. وإذا تلقى المهاجرون فى بعض الحالات اهتماما ومساعدة أكبر، فهذا لأن حاجتهم أكبر، وتم تشكيلهم عن طريق التمييز.

الجدل القائم حول السياسات ذات التوجه العرقى، وبأن هذه السياسات تقوى وتدعم الشعور العرقى وتعمل ضد الشعور المشترك للمجتمع، هو جدل يحمل أفكارا خاطئة ومضلل. فالمعالجة التى لا تفرق بين ألوان البشر يكون لها معناها ودلالتها عندما يكون متخذو القرار لا يفرقون بينهم على أساس اللون، لكن عندما يشكل الوعى باللون سلوكهم ويكون مصدراً للتمييز، عندئذ يكون الفرد بحاجة إلى الاعتراف بوجود

هذا الوعى، ويتعرف على أهدافه، ويزيل العوائق التى تعترض الملونين، ويساعدهم على اكتساب القدرة التنافسية المتساوية، ويسهل تكاملهم مع المجتمع، ويخلق مع مرور الوقت مجتمعا لا يبالى باختلاف الألوان ولا يلتفت إلى الاختلافات العرقية. تُخلد السياسات ذات التوجه العرقى المشاعر العرقية إذا كانت بلا حدود، وتجعل الجماعات العرقية متجانسة، وتُفَضِّل بطريقة غير عادلة على باقى أفراد المجتمع، وتضع حصصا صارمة، وتتجاهل عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية الأوسع. هى تحمل الأثر العكسى وتصبح وسيلة للتكامل عندما تكون جزءًا من السياسة العامة القائمة على مبدأ المساواة، وتركز على الجماعات التى تم تعريفها بوضوح، وتبرر معاملتهم المختلفة على أساس من العدل والاحتياجات الخاصة والتماسك الاجتماعى.

مثل حياة أعضاء المجتمع الآخرين؛ تقتصر حياة المهاجرين على المعيشة فى نطاق المستوى المحلى[١٤]. فهم يتفاعلون بانتظام مع جيرانهم المقربين ورفقاء العمل والأصدقاء وأصحاب المحلات التجارية والمتابعين للأحداث الرياضية، ويقيمون علاقات وروابط قوية قائمة على المصالح المشتركة والإخلاص بين أفراد الجماعة. تتحرر العلاقات المحلية من المشاكل التى تنشأ على المستوى الوطنى؛ حيث تصبح السياسة الخارجية والرموز الوطنية والقضايا الأخرى أشياء مهمة. من الممكن أن يعتز المهاجر بنفسه لكونه نيويوركى (من نيويورك) دون أن ينتابه الانزعاج أو أن يكون له اشتراك فى غزو الولايات المتحدة للعراق. الروابط المحلية أيضًا من السهل أن تتوحد؛ لأنه فى الوقت الذى قد يقول مواطنون إنك لست هولنديا حقيقة، فالأقل احتمالاً أن يقولوا إنك لست روترداميا (من روتردام)، وعلى نفس المنوال شباب الأتراك الذين صرحوا بأنهم لا يشعرون أنهم ألمان، ولكنهم قالوا بأغلبية ساحقة إنهم ينتمون إلى فرانكفورت ولا يستطيعون المعيشة فى أى مكان آخر، وكذلك المسلمون الشباب الذين زعموا أنهم لا يشعرون أنهم بريطانيون قالوا إن برادفورد Bradford وطنهم، وإنهم لن يكونوا سعداء فى أى مكان آخر. يعمم الناس غالبًا خبراتهم وتجاربهم المحلية ويشكلون صورة البلد ومكانهم فيه؛ هذا يفسر كيف يتشكل الشعور بالقومية. ثمة أشياء أخرى متساوية، مثل: العلاقات والهويات المحلية القوية، والشعور الكبير بالرسوخ والأصالة، والتأثير الضعيف للصراعات التى تحدث على المستوى الوطنى.

لذا، من المهم أن نقيم روابط تجمع بين العرقيات على المستوى المحلى من خلال اتحادات الأحياء والنوادى الرياضية والاتحادات التجارية والفروع المحلية للجماعات السياسية الوطنية، والجمعيات الخيرية والغرف التجارية والروابط التى تجمع بين أصحاب العقائد المختلفة. تجمع هذه الاتحادات الجماعات المختلفة معًا فى السعى إلى تحقيق المصالح المشتركة، وتطوير الفهم المتبادل، وعادات التعاون والثقة. تستطيع السلطات المدنية أيضًا أن تفعل الكثير لدعم الشعور القوى بالهوية المدنية التى تستطيع أن تتجاوز الاختلافات العرقية وتشكل القاعدة للشعور الأكبر بالهوية الوطنية. وتستطيع أن تفعل ذلك عن طريق ضمان تمثيل كاف للمهاجرين فى المؤسسات الكبرى، وإشراكهم فى المشروعات العامة، ورعاية المناسبات العرقية، وتشجيع إقامة المهرجانات الثقافية والعرقية المتعددة، فضلاً عن تصميم أماكن عامة يلتقون فيها لعكس هذا التنوع وجعله طبيعيًا.

تلعب المؤسسات التعليمية – ولا سيما المدارس – دورًا حاسمًا فى خلق شعور الانتماء المشترك. وينبغى أن تعد تلاميذها للحياة فى مجتمع متعدد الثقافات عن طريق جعل هؤلاء التلاميذ يشعرون بواقع الاختلافات، وخلق المهارات الضرورية ذات التعددية الثقافية والفضائل، مثل: التخيل العاطفى والتسامح والانفتاح على الأساليب الأخرى للحياة والفكر وحب الاستطلاع والاحترام المتبادل. ينبغى أيضًا أن يدعموا التعارف بين الثقافات، والتفاهم بين الجماعات الثقافية المختلفة، ومساعدتهم على اكتساب مجموعة من الأفكار والقيم المشتركة. وفى الوقت الذى ينبغى عليهم أن يتعلموا ويحددوا فيه دورا محوريا لتاريخ وثقافة وعادات المجتمع الأوسع، هم بحاجة أيضًا إلى تعلم تاريخ وثقافة المهاجرين، مفسرين من أين جاءوا هم وآباؤهم ولماذا جاءوا، وتجاربهم مع الهجرة والإقامة فى بلد أجنبى.

على الرغم من أن التعليم القائم على التعددية الثقافية موجه أساسًا إلى الأجيال الثانية من المهاجرين وما بعدها، فإن هذه التعددية الثقافية كان لها عميق الأثر على الجيل الأول من المهاجرين. يساعد هذا على تلافى القطيعة بين الأجيال، بجميع عواقبها الوخيمة وإعادة التأكيد على أولياء الأمور أنهم لم يفقدوا أطفالهم بسبب الثقافة الأجنبية،

ويزيل شكوكهم المتعلقة بالمدارس. هذا يوضح جزءا من السبب: لماذا الجيل الأول من المهاجرين يقاومون أحيانًا المشاركة فى الحياة العامة للمجتمع، ويضعون مسافات وحدودا بينهم وبين هذا المجتمع؟ هم يفعلون هذا رغبة فى تقديم بيئة ثقافية بديلة لأطفالهم ومواجهة أنصار الاستيعاب والأخلاقيات الذين يريدون زرعها بين الطلاب فى المدارس. وعندما تخف حدة القلق عن طريق وضع برنامج للتعليم متعدد الثقافات، فإنه بهذه الطريقة يتم إزالة سبب هام لفصلهم. هذا الأمر ينبغى أن يقلل من طلب فصل المدارس العرقية والدينية التى لها قيمها الخاصة؛ لكن أحيانًا تقف فى طريق شعور الانتماء المشترك، وإذا تعايشت هذه المدارس مع بعضها البعض لسبب ما، فينبغى عليهم أن يدرسوا المناهج الوطنية المشتركة، ويدعموا التفاهم بين الثقافات، ويجتذبوا نسبة من العاملين والتلاميذ من الجماعات الأخرى.

وكما زعمت سابقًا، فإن شعور الانتماء المشترك يكون أيسر عندما تشعر جماعات الأقلية والأغلبية بسلام مع أنفسها ومع الآخرين. وإذا شعرت الأقليات بالتهديد والحصار والخوف من فقد مستقبلهم، فسوف يضمرون هذا فى أنفسهم، ويصبحون فى موقف دفاع عن أنفسهم، ويؤثرون العزلة وعدم الاتصال بباقى أفراد المجتمع إلا فى أضيق الحدود. وهذه حقيقة تنطبق على الأغلبية أيضا. فإذا شعرت أنها لم تعد مسئولة عن مستقبلها، وأن أسلوبها فى الحياة معرض لتآكل لا هوادة فيه، فسوف يتولد لديها شعور بعدم التسامح. لذا، يكون أمامها خياران: إما أن تغلق باب الهجرة، وهو أمر يصعب تحقيقه، وإما تقع فريسة لمشروع استيعاب غير واقعى يفسد نفسه بنفسه.

من المحتم أن تكون ردود الأفعال لهذا الأمر على مستويات عدة. فينبغى أن تكون سياسة الهجرة واللجوء عادلة وشفافة ومترابطة، وأن يكون الجدل القائم حول هذا الأمر جهارًا، وأن يتم إقرار هذا الأمر اجتماعيًا، بمعنى أن يكون هناك اتفاق فى الآراء بين المهاجرين والمجتمع الذى يحيون فيه. الحكومة بحاجة إلى أن تفسر لمواطنيها

لماذا يتحتم عليها الاعتراف باللاجئين البائسين بوازع الالتزام الأخلاقى والقانونى، ولماذا هذا الاعتراف وتقديم يد العون لهم ينصب فى مصلحة البلد؟ وينبغى بالمثل أن تشرح: لماذا تحتاج البلاد إلى المهاجرين وكم عددهم وماذا يعملون وما الثمار التى يجنيها المجتمع من ورائهم؟ ينبغى أن تتابع الحكومة باستمرار هذه الأمور وكتابة تقارير دورية عنها. وينبغى أن تميز الحكومة بين هموم ومشاكل الهجرة الشرعية ورفض الهجرة لأسباب عرقية، كما ينبغى عليها أن تعالج الأول وتحارب الآخر. وإذا لم يتم معالجة المشاكل الشرعية المتعلقة بالهجرة، وإذا لم يسمح لهؤلاء المهاجرين بالتعبير عن هذه المشاكل باسم التصحيح السياسى، فسوف يتمخض عن هذا شعور بالإحباط لدى المهاجرين واتخاذ أشكال عدوانية. فضلاً عن شعورهم أنهم معزولون عن النظام السياسى الذى لا يترك مساحة لهم للتعبير عن أرائهم، مما يتمخض عن ذلك دعم هؤلاء المهاجرين للأحزاب السياسية العرقية، وكذلك الأحزاب التى تنتمى إلى جناح اليمين.

التمييز بين المخاوف الشرعية للهجرة من جانب، والعرقية الواضحة وكراهية الغرباء من جانب آخر؛ ليس من السهل اكتشافه، ولا سيما أن العرقية وكراهية الغرباء تخفى نفسها فى الكلام الفصيح المحترم عن المخاوف الشرعية للهجرة. لكن ليس اكتشاف واستخراج المخاوف والعرقية بكراهية الغرباء أو مزج الاثنين معًا هما اللذان يخلقان المشاكل الخطيرة. إذا اتسمت السياسة العامة حول الهجرة واللجوء بالشفافية، واعتمدت على الاحتياجات الاقتصادية المنصوص عليها بوضوح والالتزامات الأخلاقية للبلاد وحظيت بدعم الأحزاب السياسية الرئيسية وقادة الرأى العام، إذا تحققت كل هذه الأمور فسوف يكون من السهل نسبيًا التعرف على العرقيين والكارهين للغرباء وتحديدهم. وبما أن المعركة ضد هؤلاء لم يتم حسمها بشكل قاطع، فإن الحنكة السياسية للدول تلعب دورًا هامًا لعزل هؤلاء الأفراد بمهارة، وتحدى خططهم وتكتيكاتهم البلاغية المتغيرة باستمرار.

تقارب الهويات

وكما زعمت فى الفصل السابق، فإن الجماعة السياسية تستلزم مفهوما عريضا مشتركا لهويتها، وأن الهوية ينبغى أن تكون شاملة وتعكس تنوعها. عندما يبدأ المهاجرون فى الاستيطان، فإن التعريف السائد للهوية الوطنية ينبغى أن يشمل هؤلاء المهاجرين ويضعهم فى الاعتبار؛ شريطة أن يكون هؤلاء المهاجرون على استعداد لأن يشعروا أنهم فى وطنهم ويندمجوا مع هذا الوطن الجديد. لن تكون هذه العملية سهلة. وبما أن الهوية تعنى فى نهاية الأمر حق ملكية البلد، وأن يكون الانتماء إليه أولا، وما هى المصالح والمطالب التى ينبغى أن يكون لها الأولوية، فإنها بذلك تصبح موقعًا للمنافسة بين هؤلاء الذين يعتقدون أن البلد ملكهم وهؤلاء الذين يريدون تقاسم ملكيتها(١٥). ينتج عن هذا صراع غير رسمى يفتقد إلى التخطيط والتنظيم، ويظهر هذا الصراع فى المنتديات المتعددة وفى هيئة مصطلحات مختلفة.

يقدم تاريخ الولايات المتحدة خير مثال على هذا. فبعد مضى سنوات على تأسيس الولايات المتحدة، توقع الأمريكيون أن يكونوا بيضا وبروتستانت ومن أصل بريطانى. المهاجرون الأوروبيون الآخرون - بعضهم مثل الفرنسيين والهولنديين- كانوا متصلين بتأسيس البلد، وكان يُنظر إليهم على أنهم يجمعون بين صفتى أهل البلد والغرباء عن البلد، وكانوا يحظون بطبقة اجتماعية من الدرجة الثانية، وكان يتوقع لهم مع مرور الوقت أن يتم استيعابهم داخل الثقافة الأنجلو - بروتستانتينية. أما المهاجرون اللاحقون، والسكان الأصليون، والعبيد السود، والمهاجرون الآسيويون، واليهود، وآخرون؛ فواجهوا مشاكل كبيرة. وبمرور الوقت وبعد صراع طويل، أصبح المجتمع الأمريكى أكثر انفتاحًا وليس لديه هيكل اجتماعى أو ثقافى منظم يتوافق مع المهاجرين، كما هو الحال فى مجتمعات أوروبية عديدة. فضلاً عن أن الهوية الأمريكية فقدت روابطها العرقية والثقافية وأصبحت متاحة لجميع مواطنيها. يستطيع الأمريكى الآن أن يكون أبيض أو أسود أو أصفر، أو أن يكون بروتستانتيا أو كاثوليكيا أو هندوسيا، أو أن يكون من السكان الأصليين للبلد، أو من الوافدين الجدد إلى البلد، ولا يتحدثون بلهجة موحدة.

السود والآسيويين والمهاجرون الجدد لا يترددون فى التعرف على أنفسهم وتحديدها كأمريكان، وليس مواطنوهم المقربون ولا الغرباء بمنأى عن المشاكل نظرًا لهذه المطالب. يعد انفصال الهوية الوطنية عن الهويات العرقية والدينية والهويات الأخرى تطورًا تاريخيًا ملحوظًا، ولا تنفرد به الولايات المتحدة، لكنها كانت إحدى مساهماتها الكبرى فى النظرية والممارسة للمجتمعات ذات التعددية الثقافية.

تشير الهوية الوطنية - ضمن أشياء أخرى - إلى كيف تكون الجماعة السياسية ممثلة فى خيال وتصور شعوبها. وبما أن الأدب والفنون هما وسائل واقعية للتمثيل، فهما يلعبان دورًا حيويًا فى بناء الهوية الوطنية وإعطائها عمقا ثقافيا ووجدانيا. فلا عجب أن الأدب - ولا سيما الرواية - والفنون المرئية لعبت دورًا هامًا فى تكوين الدولة القومية الحديثة. فقد ركزوا على عامة الناس، على بعدهم زمانيًا ومكانيًا واختلافاتهم، وتحدوا تعصباتهم المتأصلة، وقدموا أماكن وجماعات وأجيالا مختلفة وأزمنة تاريخية على أساس من التفاهم المتبادل، وتُنسج جميع هذه الأشياء فى رواية مكانية وزمانية. حينما يصل المهاجرون، فإن تجاربهم تكون بحاجة ماسة إلى أن تُقدم بطريقة مفهومة لباقى المجتمع ومزج هذه التجارب فى قصة قومية يتم إعادة صياغتها من جديد على نحو ملائم. ويوضح المثال البريطانى كيفية حدوث هذا.

بفضل الأعمال الأدبية الكبرى والشخصيات الفنية، نجد أن بريطانيا تستحضر صور المقاطعات الهادئة حول لندن والمشاهد الجمالية وأجراس الكنائس وأيام الآحاد الهادئة والطموحات الحالمة وترويض النفس عاطفيًا وفن التلطف فى القول والاحتفاظ بقبعات لاعبى الكريكت وطى المظلات. ونظرًا لأعمال الأقلية العرقية والكُتاب الآخرين والفنانين والموسيقيين وآخرين، إضافة إلى بعض من البرامج التخيلية التى تعرض على شاشات التليفزيون، فإن بريطانيا الآن تستحضر صور التعددية الثقافية للمساجد والمعابد، والحديث الشيق لكبار السن مع أطفالهم وهم ذاهبون إلى صلاة الجمعة استجابة لنداء المؤذن، واحتفالات الهندوس فى الميادين العامة، وشوارع المدن الكبرى الصاخبة ذات التعددية الإثنية، والطعام المفلفل، والبنود الموسيقية، وارتداء السارى

الهندى، فضلاً عن كثير من الصور التى تعكس المعاناة بين الثقافات. يتم التعبير عن الهوية الوطنية فى صور متعددة وواسعة ومتباينة بشكل كاف يسمح لجماعتها ومناطقها المختلفة أن تجد تمثيلاً فيها. وهذا يجعلهم يشعرون بملكية الدولة وبناء روابط وجدانية مشتركة مع بعضهم البعض(١٦).

ثمة عملية مشابهة مرتبطة بالرموز الوطنية. فى أواسط ثمانينيات القرن العشرين، لوحت الجماعات العرقية فى بريطانيا بالعلم الوطنى فى مقابلاتها وسعت إلى جعله رمزًا متفردًا للبريطانيين البيض. ولا عجب أن ترى الأقليات العرقية صعوبة فى الارتباط بهذا الرمز، وشعرت بأنه يشكل تهديدًا عليها. بدأ كثير منهم مع مرور الوقت فى المطالبة باسترداد هذا الرمز الوطنى عن طريق عرضه فى المحافل العرقية والمتعددة العرقية. أصبح هذا واضحًا فى أولمبياد سيدنى عام ٢٠٠٠، وازداد هذا الأمر قوة فى أولمبياد أثينا بعد أربع سنوات، عندما حضن المتسابقون السود الفائزون بالميداليات العلم الوطنى وتلحفوا به. يحمل تصرفهم هذا معنى مزدوجا، هذا المعنى الذى ظل راسخًا فى أذهان البريطانيين. فقد صرحوا بأنهم ينتمون إلى بريطانيا، وهم فخورون بهذا الانتماء، وفخورون بأنهم حققوا هذا الإنجاز لبلدهم الذى ينتمون إليه. كما صرحوا بأن بريطانيا تنتمى إليهم أيضًا، وبأنهم عاشوا فى هذا البلد كمواطنين متكافئين، وبأن العلم والنشيد الوطنى كانا يمثلان رمزًا لهم كما يمثلان لباقى أفراد المجتمع.

وفى الوقت الذى يتم فيه قبول المهاجرين والاعتراف بهم كجزء من الهوية الوطنية للبلد، فإن البلد تنظر إلى ماضيها وتبنى روايتها التاريخية من وجهة نظر متعددة الثقافات. تم اكتشاف حقائق جديدة، وظهرت حقائق مماثلة فى شكل جديد. فى بريطانيا على سبيل المثال، اتفقوا على أن السود كانوا هنا منذ العصور الرومانية. وفى أعقاب القضاء على العبودية فى عام ١٨٣٢، قاموا بالتزاوج من بعضهم البعض، ذلك الأمر الذى أدى إلى زيادة عدد السكان، كما اتفقوا على أن المسلمين والهنود كان لهم وجود فيها لثلاثة قرون على الأقل، وكان يوجد عنصر مسلم فى مجلس اللوردات

فى أوائل عام ١٩٨٩، وهكذا. إن المزج العرقى والإثنى للشعب البريطانى، والشخصية المهجنة التى اكتسبوها منذ عصور مضت، والتأثيرات الخارجية المختلفة التى شكلت الثقافة البريطانية، جميع هذه الأمور تم الاعتراف بها دون ارتباك وحيرة، وأحيانًا كانوا يفخرون بهذا.

فى الوقت الذى بدأت فيه الجماعة السياسية فى تقدير مكونها القائم على التعددية الإثنية، أدركت أن تنوعها الحالى ليس حديثا أو غريبا، لكنه سمة من سمات تاريخها المتغير والمستمر، وأن هذا الأمر يكون مصدر راحة لهم. يقدر المهاجرون من جانبهم أن البلد احتضنت كثيرا من المهاجرين مثلهم فى الماضى، وأنهم سيصبحون جزءا له قيمة فى هذا البلد فى يوم ما. هذا يسهل للمهاجرين الارتباط بالبلد الذى يحيون فيه، وأن يحتلوا جزءا فى تاريخه. هذا يؤدى إلى حدوث تحولات مكملة فى فهمهم لذاتهم والتعرف عليها. يدرك المجتمع المضيف أن لديه الآن أعضاء جدد، كما يدرك أنه ينبغى أن يوسع من تعريف الذات أو الشعور بالهوية ليشمل هؤلاء المهاجرين، فضلاً عن أنه يدرك أيضًا أن مواطنيه لم يعودوا يفكرون فى أنفسهم كأغلبية مناوئه للأقلية المهاجرة. يدرك المهاجرون من جانبهم أنهم لم يعودوا مهاجرين؛ لكنهم جزء من المجتمع، ولم يعودوا أقلية؛ لكنهم مواطنون متساوون مع باقى أفراد المجتمع. لم يتخل المهاجرون عن شعورهم الثقافى للهوية – كما يتضمن المفهوم الأمريكى القديم والذى يعنى إعادة الميلاد من جديد – لكنهم أصبحوا مكونا ذا قيمة لهويتهم الجديدة التى يتقاسمونها مع باقى مواطنيهم. يتحقق الانتماء المشترك مع المهاجرين فى نهاية الأمر عن طريق توسيع وتقارب الهويات لكل من المهاجرين وأفراد المجتمع الأصليين، ويكون الانتماء المشترك آمنًا عندما تتجاوز اللغة وإدراك الأغلبية والأقلية أى خلافات.

الهوامــش

(١) تم استخدام مصطلح: "مجتمع متعدد الثقافات"؛ ليشير بصفة عامة إلى المجتمعات التى تتميز بالتنوع، بغض النظر عن أصل هذا التنوع.

(٢) هذه الفرضيات شائعة فى المجتمعات الأوروبية، الذين لا يرون أنفسهم وقد اعتمدوا على الهجرة. فى تلك المجتمعات، مثل: النرويج والدنمارك؛ حيث معظم المهاجرين لاجئين أو ساعين إلى اللجوء، ومن المتوقع أن يظهروا امتنانًا لهذا البلد، فى هذه المجتمعات تكون التوقعات أكبر من ما توقعته تلك الدول؛ حيث يتم توظيف المهاجرين على أساس مهارتهم وعملهم.

(٣) هذه وجهــة نظــر قومية ومحافظة للاتحاد الاجتماعى. وقد أثـرت فى فكر النقـاد الاجتماعيين والليبراليين. ولطالما شكـل هــذا الاتحاد قــوة فى الولايات المتحدة، ولا يـزال يشكل القــوة نفسها انظــر: "Glazer (1993. Pp.122-36)".

(٤) اعتادت مارجريت تاتشر على تكرار مثل هذا الجدل.

(٥) فى ثلاثينيات القرن العشرين، شكل اليهود حوالى ١٪ من سكان ألمانيا، وقد اندمجوا اندماجًا كاملاً فى المجتمع الألمانى، توفى ١٢ ألف منهم دفاعًا عن ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى، وخدم ١٠٠ ألف منهم فى الجيش، وقد نال حوالى ٣٠٪ من الضباط اليهود نوطًا "Iron Cross" للشجاعة. وقد ارتبط ما يقرب من نصف اليهود بزيجات مسيحية. أكثر من ثلث أطباء ومحامى برلين كانوا يهودًا. وإذا خصصنا بالذكر هويتهم الألمانية، فإن الكثيرين وصفوا أنفسهم بأنهم ألمان يتبعون العقيدة الموسوية (نسبة إلى النبى موسى). وبعضهم اعترض على تدفق يهود أوروبا الشرقية. ووصفهم وزير الخارجية اليهودى "Walter Ratheneu" بأنهم جحافل آسيوية عسكرت فى صحراء "براندنبرج".

(٦) من أجل مناقشة جيدة، انظر: "Kymlicka and Opalski (2001)". انظر أيضًا: "Vertovec (1999)". مقالة "Myron Weiner"، فى نفس المجلد استخدمت مصطلح التكامل بطريقة تبادلية مع مصطلح الاندماج والاستيعاب.

(٧) فى فرنسا، تشير الممارسة الدينية إلى تكامل غير كاف، والطلب ليس مقتصرًا على الدين فحسب، لكن أيضًا على الإفراط فى التدين. هؤلاء الذين يقلصون عدد المرات التى يصلون فيها اندمجوا بطريقة أفضل. أصبح هناك تمييز بين ممارسة المسلمين واعتقاد المسلمين، يشير اعتقاد المسلمين إلى التعصب ويعد تهديدًا للتكامل والاندماج. تستخدم فرنسا أحيانًا هذه المعايير لمنح الجنسية. يتم رفض ثلث الذين يتقدمون بطلبات الهجرة إلى فرنسا سنويًا؛ نظرًا لأنهم فشلوا فى الإجابة على الأسئلة المرتبطة بالملبس والتطرف الدينى واللغة... إلخ. وقد سُئل محام من المغرب: ما عدد المرات التى يأكل فيها الكوسكوسى؟ وماهى الجرائد التى يقرأها؟ وما جنسية معظم أصدقائه؟ انظر: "Bowen, (2007, pp. 195, 196)".

(٨) حتى فى كندا التى اتخذت وجهة نظر شاملة وجامعة للتكامل، فإن التنوع والانفصال مرتبطان بمجموعة أراء متأثرة بالتفكك والتجزىء. ومن أجل مناقشة أكبر لبعض نظريات التكامل، انظر نظرياتى الثلاثة للهجرة فى: "(Spencer (1994".

(٩) انظر "(Kymlicka and Palski (2001,P.48". المؤيدون للتكامل سوف يرفضون ما أطلق عليه: تكامل يفتقد إلى الصفات الرئيسية. وليس واضحًا لماذا يعتقد "Kymlicka" أن التكامل من الممكن أن يكون مقصورًا على المؤسسات العامة، التى يعرفها بطريقة شاملة لتشمل المؤسسات التعليمية والأكاديمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية (P.35). أحيانًا يتحدث عن التكامل الثقافى بدون شرح ما يستلزمه هذا التكامل.

(١٠) هذا واضح تحديداً فى الخطابات الفرنسية والألمانية حول التكامل. وأصبح مؤخراً واضحًا للعيان فى الخطاب البريطانى. وقد أصدر "MORI" تقريراً فى ٢٠٠١ يقر أن عدداً من المستجوبين شعروا أن المهاجرين الذين يريدون الاندماج لم يحافظوا على ثقافتهم وأسلوب حياتهم. وفى الأربع سنوات الأخيرة، أظهرت دراسة للانتخابات البريطانية أن ٧١٪ من المستجوبين اعتقدوا أن المهاجرين ينبغى أن يتكيفوا ويندمجوا فى المجتمع، انظر "(Saggar (2003" تقرير The Runnymede حول مستقبل التعددية الإثنية فى بريطانيا أقر أن المعالجة المتساوية تتضمن احترام الاختلافات والتكيف معها، وأنه لا يوجد خطأ مع التكامل الرخو وفصل المهاجرين فى مناطق معينة. ليست وسائل الإعلام المحافظة فحسب لكن حتى وسائل الإعلام الليبرالية والاشتراكية شعرت باضطراب شديد من هذا التقرير وهاجمته بشدة. مثل هذه الرؤية الإجمالية للتكامل زادت من قناعتى أن لغة التكامل التى استخدمتها فى الماضى من الأفضل تجنبها.

(١١) يقر "(Banton (1999" أن مصطلح التكامل بدلالاته للشمول والوحدة هو مصطلح بعيد جداً عن المثالية. فى مقالة أخرى يطلق عليه المفهوم المضلل. ويلاحظ أن المهاجرين قد يندمجون على المستوى المحلى وليس المستوى الوطنى، أو العكس بالعكس، مما يجعل من الصعب أن يقرروا ما إذا كان بإمكانهم أن يصرحوا أنهم مندمجون. لكن "Banton" يستمر فى استخدام المصطلح لأنه لا يوجد تعبير بديل للذى لا يكون مستعداً للاعتراضات الكثيرة (٢٠٠١).

(١٢) لمزيد من النقاش الرائع، انظر: "(MASON (200. Ch.s" بينما يوازى أحيانًا الانتماء المشترك بالتكامل (P.151) وتتمثل قوة جدله فى فصل الاثنين. المجتمع ذو التعددية الثقافية بحاجة إلى أن يحمل فى العقل ما قاله كونفوشيوس عن الرجل الحكيم: "الشخص المثالى يسعى إلى الانسجام بدلاً من الاتفاق، أما الشخص غير المثالى يفعل العكس" (Analects 13:23, I:12:2:14,15:22).

(١٣) من الواضح أنه بينما الهجرة كانت جزءًا من التاريخ الأوروبى فنادراً ما يضع أى منظر سياسى نظريات سياسية للهجرة بطريقة منظمة. معظم المنظرين يفترضون أن المواطنين جميعهم من السكان الأصليين وليسوا مهاجرين.

(١٤) كثير من الجدل القائم حول الوحدة الاجتماعية والهوية الوطنية يتجاهل هذه الحقيقة الهامة، ومن ثم يهتم قليلاً بما يمكن عمله على المستوى المحلى.

(١٥) لمزيد من النقاش والجدل، انظر "(Parekh (2006 ,6 pp.230 ff".

(١٦) لمزيد من النقاش الكامل، انظر "(Parekh (2007c". أنا مدين فى هذه الجزئية لـ"(Mason (2000".

الفصل السادس

الليبرالية الأوروبية وقضية المسلمين

على عكس مسلمى الولايات المتحدة الأمريكية، نجد أن مسلمى أوروبا يتفوقون فى العدد؛ حيث يزيد عددهم على ١٥ مليون مسلم يشغلون مناصب مؤثرة فى الاتحاد الأوروبى، ويفرضون تهديدا ثقافيا وسياسيا خطيرا. يوضح هذا الأمر - ضمن أشياء أخرى - أن المجتمعات ذات التعددية الثقافية خارج نطاق الخدمة[1]. أحيانًا تكون وجهة النظر هذه واضحة، لكن الأكثر ترجيحًا أنها تتخذ أشكالاً هجومية على التعددية الثقافية، تلك التعددية التى يعتبر المسلمون مسئولين عنها بصفة عامة، والتى تعتبر كلمة مشفرة بالنسبة لهم. تؤثر التعددية الثقافية فى الجماعات السياسية والأيديولوجية وتجعلهم منفصلين عن بعضهم البعض - ولو كان بدرجات مختلفة ولأسباب مختلفة - عن طريق القوميين من جناح اليمين والمحافظين والليبراليين والاشتراكيين. وسوف أتفحص فى هذا الفصل بطريقة نقدية أساس وجهة النظر هذه، مع التركيز بصفة خاصة على نشأة وتدرج الهوية المسلمة عبر السنين، ولماذا يعارض الليبراليون وأنصار حقوق الأقليات والتنوع الثقافى؛ القومية العرقية، ويشعرون أنها تشكل تهديداً لهم.

ظهور الهوية المسلمة

على الرغم من أن المهاجرين بدءوا فى التوافد على أوروبا منذ خمسينيات القرن العشرين فصاعداً ليشغلوا الفراغ فى سوق العمالة الصناعية، فإنهم كانوا غير مرئيين ثقافيًا حتى سبعينيات القرن العشرين، وسياسيًا حتى أواخر ثمانينيات القرن العشرين[٢]. جاء معظم المهاجرين بمفردهم، قاصدين البقاء لسنوات عدة ثم الرجوع إلى وطنهم الأصلى بمدخرات كافية تعطيهم بداية جيدة فى الحياة. هم غير متمكنين من لغة بلاد الإقامة، ولم يعتادوا على المجتمعات المتمدنة، كما أنهم حصدوا شعوراً عميقا بالدونية والتحقير، ولا سيما هؤلاء الذين جاءوا من المستعمرات السابقة. عرفوا من كانوا، وعاشوا بصفة عامة ضمن مواطنيهم، ولم يروا أنفسهم كمهاجرين، وكان ينتابهم خوف قليل بخصوص الحفاظ على هويتهم التى استمدوها من وطنهم الأصلى. وبما أنهم واجهوا تمييزاً عرقيًا، فقد اندمج المهاجرون مع الجماعات المماثلة لهم بغية التصدى لهذا التمييز ومحاربته، ونالوا هوية عرقية إضافية للسود، تلك الهوية التى كانت مفروضة خارجيًا. وفى حالات قليلة تم قبولها بحرية.

وفى الوقت الذى تخلى فيه المسلمون عن خططهم وآمالهم فى العودة إلى موطنهم الأصلى، أحضر المهاجرون زوجاتهم وشرعوا فى تكوين عائلات. كان المهاجرون قلقين بشأن مستقبل أطفالهم، وضمان التواصل بين الأجيال، ونقل ثقافتهم ولغتهم ودينهم إلى المجتمعات الجديدة، والتصدى لأنصار الاستيعاب وضغطهم فى المجتمع الأشمل. زاد هذا من اهتمامهم بثقافة ومؤسسات وممارسات المجتمع، الذى ظلوا إلى الآن غير مبالين به، وبدءوا فى تشكيل رؤية لوضعهم فى هذا المجتمع. قام المهاجرون بتعريف هويتهم بوجه عام طبقًا لمصطلحات "دينية - قومية". فكانوا مسلمين من باكستان والهند والجزائر والمغرب، وليسوا مسلمين فحسب، لكنهم انغرسوا فى ثقافات أوطانهم الأصلية. لا يمكن تعريف المجتمع الذى عاش فيه المهاجرون ببساطة؛ نظراً لأن الدين المسيحى لا يلعب دوراً هامًا فى هذا المجتمع. فقد تبين لهم أن المجتمع مصبوغ بصبغة الثقافة العلمانية، وكان تساؤلهم كيف يستطيعون المحافظة على هويتهم "الدينية - الوطنية" فى هذه البيئة العلمانية.

شكل المهاجرون المسلمون مؤسسات ثقافية واجتماعية بجانب المؤسسات "الدينية – القومية". فقاموا ببناء المساجد التى تزايد عددها تزايدًا كبيرًا فى سبعينيات القرن العشرين، وشرعوا فى طلب وضع شروط ملائمة لطلابهم فى المدارس المملوكة للدولة، بما فيها رؤية الهلال وتسهيل أداء الصلاة وإعفاء الفتيات من ممارسة الألعاب الرياضية والسباحة والأنشطة الأخرى التى تتطلب منهم ارتداء الشورتات، وتعليم الأطفال تاريخهم وثقافتهم. لا يمكن أن يتوقع المهاجرون أن أطفالهم سوف يكتسبون هويتهم التاريخية ويقدروا قيمتها ما لم يقدموا لهم أمثلة مناسبة يحتذى بها، ويوفروا لهم البيئة المحلية المناسبة. وبناءً عليه، أدرك المهاجرون حياتهم الشخصية، وشرعوا فى الضغط على الحكومة بغية وضع شروط معينة لهم فى المصانع والمستشفيات وهكذا، ولا سيما نساءهم.

وبما أن الدول الأوروبية ترى نفسها من قديم الأزل كدول قومية قائمة على الثقافة الوطنية المتجانسة، وبما أن المهاجرين لم يطلبوا هذه الطلبات فى السنوات السابقة، فقد قاومت المدارس والمصانع والمؤسسات العامة الأخرى تلك الضغوط من قبل المسلمين. أدى هذا إلى وجود توتر وقضايا فى المحاكم وخلافات واحتجاجات ومظاهرات. لذا، أصبح المسلمون الآن لهم وجود ثقافى لا يُنكر ومصدر للقلق العام. تقوم معظم المناقشات الجادة فى أوروبا حول كيفية إدماج هؤلاء المهاجرين ثقافيًا. تبنت دول أوروبية نماذج مختلفة، فاختارت فرنسا أسلوب الاستيعاب، واختارت بريطانيا أسلوب التكامل، واختارت هولندا أسلوب التعددية الثقافية، واختارت دول أخرى أحد الأساليب السابقة أو اثنين منها أو الثلاثة معًا(٣).

فى أواخر سبعينيات القرن العشرين، وبالأخص فى أوائل ثمانينيات هذا القرن فصاعدًا، أخذ الموقف منعطفًا سياسيًا. وعلى الرغم من أن سعى المهاجرين إلى تحقيق الطلبات الثقافية والمقاومة التى لقيها الجيل الأول من المهاجرين جعلته ينخرط فى السياسة، فإن الجيل الثانى من المهاجرين الذين وصلوا إلى مرحلة النضج شرعوا فى لعب دور مهم وحيوى فى تحقيق مطالبهم. لم يشارك المسلمون الشبان آباءهم

فى رغباتهم المكبوتة وعدم ثقتهم بأنفسهم، وعرفوا جيداً كيف يشقون طريقهم فى خضم النظام السياسى. بل الأكثر أهمية من ذلك أنهم بدءوا فى تعريف أنفسهم بشكل مختلف دينيًا، فلم يصفوا أنفسهم بأنهم مسلمون باكستانيون أو مسلمون جزائريون كما كان آباؤهم يفعلون، لكنهم وصفوا أنفسهم كمسلمين فحسب، فعلوا ذلك لأسباب عديدة. بما أن اتصالاتهم بآبائهم فى أوطانهم الأصلية كانت محدودة، فقد عنى هذا القليل بالنسبة لهم، وكان فى أحسن الأحوال عنصراً ضئيلاً فى تعريفهم بذاتهم، ورغبة فى أن يكونوا فعالين سياسيًا. فهم بحاجة إلى تجاوز الاختلافات العرقية والثقافية وإقامة منظمات فى جميع أنحاء البلاد، تلك المنظمات التى تقوم على الأساس الدينى الذى يشتركون فيه جميعًا. كثير من المهاجرين - ولا سيما الفتيات - سخروا من قيود آبائهم، ووجدوا أنه من المفيد استراتيجيًا مواجهتهم عن طريق دراسة وتفسير القرآن بطريقة مناسبة. حقيقة أن المسلمين الشبان كانوا مكتوفى الأيدى جراء بعض الجوانب الثقافية لآبائهم، أدت إلى تقوية رغبتهم فى العودة إلى المبادئ الحقيقية للإسلام. وبما أن المجتمع بأكمله أيضًا بدأ فى الإشارة إليهم كمسلمين، ونسبة الأفكار السلبية بهذا المصطلح (مسلمون) إليهم، فقد أكد المسلمون الشبان على هويتهم الإسلامية بكل فخر واعتزاز، تمشيًا مع العبارة القائلة: "الأسود جميل".

لعبت الأحداث الدولية أيضًا دوراً هامًا فى تقوية الإحساس بالهوية الإسلامية. فالثورة الإيرانية التى اتخذت فى الأساس شكلا غير عنيف، والتى جوبهت بجميع أشكال العنف من جانب شاه إيران، والتى تمت مقارنتها من حيث تأثيرها على وعى المسلمين بالثورة الروسية عام ١٩١٧، وتأثيرها على الجناح اليسارى الأوروبى، كل هذا أعطى المسلمين الثقة فى المقدرة على الإطاحة بالأنظمة المدعومة من الغرب وقدم بديلا للحداثة الغربية. مقاومة الأفغان للاحتلال السوفيتى الذى وحد المسلمين من مختلف القوميات، وصهرهم فى هوية مشتركة، وأقنع المسلمون العالم أنهم استطاعوا أن يهزموا قوة عظمى (الاتحاد السوفيتى). فضلاً عن أن الاعتماد الغربى على النفط كشف ضعف الغرب؛ فى نفس الوقت الذى تنبه فيه المسلمون إلى قوتهم الاقتصادية الضخمة. إن الصراع العربى الإسرائيلى، والغزو الإسرائيلى للبنان فى عام ١٩٨٢،

وكفاح المسلمين ضد الظلم والاستبداد فى أجزاء مختلفة من العالم، جميع هذه الأمور منحتهم قضايا عالمية مشتركة وشحذت وعى الأمة أو المجتمع الإسلامى العالمى، ذلك المفهوم الذى لعب مؤخراً دوراً هامشياً فى تاريخ المسلمين. إن الذاكرة التاريخية للإمبراطورية العثمانية التى دامت لقرون والأسلوب الذى تفككت به هذه الإمبراطورية من قبل القوى الأوروبية؛ تم إنعاشهما وإحياؤهما بطريقة متزايدة واستخدما لتقوية شعور المسلمين بالدونية والتحقير، وخلق لديهم رغبة فى إحياء مجدهم. وفى منتصف ثمانينيات القرن العشرين، كانت الكرامة والقوة والشعور بالألم والضرر والأحلام المشتهاة والممنوعة فى الوقت نفسه لحوالى بليون منهم يشكلون الأغلبية فى خمسة وخمسين بلدا ويشكلون وجودا مهماً فى كثير من هذه البلاد بما فيها دول الغرب، كانت هذه الأمور يمكن تحقيقها إذا وضعها المهاجرون نصب أعينهم وجعلوها شغلهم الشاغل، بالإضافة إلى أن القلق الشديد من أن كل هذا من الممكن أن يفقد بسهولة بسبب التقسيمات الداخلية والمناورات الغربية؛ مما أدى إلى تشكيل الهوية الإسلامية العالمية، وقد أكد المسلمون فى أوروبا أنها جزء من المجتمع العالمى. وحقيقة أنهم كانوا يتملقون المؤسسات الدينية التى كانت الدول الإسلامية الغنية بالنفط تمولها بسخاء، ولا سيما المملكة العربية السعودية، هذا الأمر دعم وقوى هذا الاتجاه.

الأهمية المتزايدة للدين فى تعرف الذات المسلمة على نفسها ووصف الآخرين لهم؛ جعل المسلمين فى أوروبا حساسين جداً لما يمثله دينهم فى الغرب. جاء كتاب سلمان رشدى الذى يحمل عنوان: "آيات شيطانية"، والذى نشر فى عام ١٩٨٩ على هذه الخلفية، وكان يُنظر إليه على أنه عمل مناهض للإسلام كتبه مسلم مُرتد حاول أن يترك انطباعاً لدى الجمهور الغربى، والعثور على مودة هذا الجمهور بالتملق. الاحتجاجات التى خلقها هذا الكتاب عبرت عن الهوية الإسلامية وشدت من أزرها. كان يوجد شعور متزايد فى فرنسا أن مسلميها ظلوا فرنسيين على الورق فحسب، فرنسيين فى جوازات سفرهم ولا شىء آخر، وهم بحاجة إلى أن يندمجوا فى المجتمع الفرنسى أكثر من ذلك. نشرت لجنة الجنسية، بعد عام من تعيينها فى عام ١٩٨٧، تقريرها المكون من جزأين بعنوان: "أن تكون فرنسيا اليوم وغداً". أصر هذا التقرير على أنه من المحتم أن

يتم استيعاب المسلمين فى مجرى التفكير العادى للثقافة الفرنسية، وأن تكون اختلافاتهم الثقافية والدينية مقصورة على حيز خاص بهم. كان التقرير فى هذا المناخ بمثابة إشعال النار فى الهشيم. شهد الاحتفال بذكرى مرور ٢٠٠ عام على الثورة الفرنسية فى عام ١٩٨٩ جُملا وعبارات هجومية على الهوية الجمهورية والعلمانية لفرنسا، مما أكسب هذا التقرير أهمية خاصة. قاد المسلمون الشبان فى بريطانيا - وجميعهم من الذكور تقريبًا - والفتيات المسلمات فى فرنسا معركة الدفاع عن الإسلام، تلك المعركة التى كانت تتعارض تمامًا مع رغبات آبائهم، وطالبوا بالاعتراف بهم، واحترامهم وإعطائهم مساحة من الحرية بغية التعبير عن آرائهم. وفى أواخر ثمانينيات القرن العشرين، أصبح للإسلام وجود سياسى قوى فى أوروبا، واستمد هذه القوة من تزايد أعداد المسلمين والنزعة المقاتلة لدى هؤلاء المسلمين وشعورهم الراسخ بالهوية والعلاقات العالمية.

كانت البوسنة علامة فارقة أخرى فى تطور الوعى الذاتى للمسلمين وإدراكهم لأنفسهم. فقد كان للبوسنة سمتان متفردتان. فقد كانت البوسنة فى الجزء الخلفى لأوروبا وتمثل لأوروبا أهمية خاصة، فضلاً عن أن مسلمى البوسنة لا يختلفون عرقيًا عن الأوروبيين الآخرين. ورغم التقارب الجغرافى والتشابه العرقى واعتبارات المصلحة الذاتية، لم تفعل الحكومات الأوروبية شيئا يذكر لحماية المسلمين فحسب، ولكنها أيضًا منعتهم من الحصول على السلاح من أى مكان آخر. وقد اعتبر كثير من المسلمين أن هذا التصرف دليل على اللامبالاة الأوروبية، والشعور بالنفور والكراهية تجاه المسلمين، وكيف أن الأوروبيين لم يكترثوا بحياتهم. البعض الآخر استحضروا الكابوس المروع بأن الأوروبيين بإمكانهم أن يقترفوا إبادة جماعية أخرى ضدهم إذا لم يأخذ المسلمون حذرهم. وفى أبريل عام ٢٠٠٥، نشرت جريدة يولاندز بوستن"**Jullands-Posten**" اثنتا عشرة صورة كرتونية، تلك الصور التى لم يسلم منها حتى الرسول محمد، أما التعليقات والآراء التى صاحبت تلك الصور فقد جعلت المسلمين يخلصون إلى أنهم لم يعتبروا أن المجتمع الإسلامى متخلف فحسب، ولكن أن الدين الإسلامى متخلف أيضًا ولا يصلح لأن يكون جزءًا من أوروبا المتحضرة.

القلق الأوروبى

فى الوقت الذى شرع فيه المسلمون فى تعريف هويتهم سياسياً فى إطار دينى من أواخر سبعينيات القرن العشرين فصاعداً، أخذ الأوروبيون يتساءلون عن كيفية إدماج المسلمين فى المجتمع الأوروبى وتحويلهم إلى مواطنين مخلصين. اتخذ معظم الكُتاب وجهة النظر المتشائمة القائلة أن هذا الاندماج مستحيل من الناحية العملية، أو على الأقل صعب للغاية. فقد زعم كل من هلموت شميدت "Helmut Schmidt" فى ألمانيا، وروى جنكنز "Roy Jenkins"، فى بريطانيا أن من الخطأ الاعتراف بالمسلمين وقبول هجرتهم بأعداد كبيرة. فالإسلام من وجهة نظرهم غير ديمقراطى على نحو متأصل، الأمر الذى يفسر عدم وجود استقرار ديمقراطى فى أى بلد مسلم، وأن معظم هذه الدول قاومت بشدة الضغط الخارجى والداخلى لتقديم نموذج ديمقراطى يُحتذى به. المسلمون فى أوروبا لا يمكن أن يثقوا فى المؤسسات الديمقراطية المحترمة، هم يقدمون فى أحسن الأحوال إخلاصا به كثير من التحفظات لهذه المؤسسات. وبما أن المسلمين ميزوا مصطلح "الأمة" (umma) عن الدول الوطنية، فكان اهتمامهم بالقضايا الإسلامية العالمية أكثر من اهتمامهم بقضايا مواطنيهم المباشرين، ولا يمكن أن نثق بهم كمواطنين صالحين. الإسلام من وجهة نظرهم غير متحرر وجمعى. فهو ضد حرية التعبير والعلمانية والفكر النقدى والاستقلال الشخصى والاختيار الفردى، كما أن الإسلام يسخر من حريات الأقليات كالاعتراف بالمثلية الجنسية، والمعاشرة الزوجية بدون زواج واللواط بين الرجال والسحاق بين النساء. وقد انزعج بعض الليبراليين من التحالف ضد العلمانية بين المسلمين والمسيحيين والهيمنة المحتملة للدين على أساليب الحياة العامة. وآخرون يعتقدون أن الخوف من الإسلام سوف يؤدى إلى عودة القيم المحافظة. وقد أكد كاردينال سيمونيس أوف أوتراشت "Cardinal Simonis of Utrecht" هذه المخاوف عندما علق على هذا الأمر بقوله: "يتساءل القادة السياسيون هل سيوافق المسلمون على قيمنا. وأنا أتساءل: ما هذه القيم؟ زواج المثليين؟ أو قتل الإنسان لكى يتخلص من مرض مؤلم، وهو ما يطلق عليه قتل الرحمة؟ نحن منزوعو السلاح فى وجه الخطر الإسلامى، ينبغى علينا أن نسترد هويتنا".

حتى هؤلاء الأوروبيون المتعاطفون مع المسلمين يعتقدون أن طلبات المسلمين فاقت الحد. فعندما يطلبون رؤية الهلال ويتحقق لهم ذلك، نراهم يطلبون وقتا للصلاة فى أماكن عملهم، وعندما يتحقق لهم ذلك نراهم يطالبون بمنع الكتب التى تنتقص من الاحترام لله وللدين، وعندما يتحقق لهم هذا الطلب نراهم يريدون الاعتراف بتعدد الزوجات، وبعد ذلك يطالبون الحكومة بقروض دون فائدة وبنوك وشركات تأمين إسلامية وهكذا دواليك. ووفقا للتحليل النهائى لتصرفاتهم، نستخلص أن المهاجرين يريدون المعيشة فى أوروبا بمفرداتهم وأفكارهم وعقائدهم الخاصة بهم. وتبدو طلباتهم البريئة التى ينبغى على الدول احترامها جزءا من هدفهم الأكبر الذى يتمثل فى إحلال الحضارة الإسلامية محل الحضارة الأوروبية المنحلة، التى يعبد شعبها الأوثان. لهذه الأسباب ولأسباب أخرى، اعتبروا المهاجرين أعداءً يعيشون معهم، ومن الصعب استيعاب وجودهم الثقافى والسياسى، الذى ينبغى أن يتم احتواؤه وتحييده. يتضمن هذا استخداما حكيما للقوة والاستيعاب الهجومى ودعم التفسيرات الليبرالية للإسلام وإنكار حقهم فى إحضار زوجاتهم من أوطانهم، أولئك الزوجات اللاتى يدعمنهم ويقوينهم ثقافيًا. كما اعتقد كثير من السياسيين المحنكين - بما فيهم الليبراليون - أن قبول الأتراك داخل المجتمع الأوروبى والاعتراف بهم فى الاتحاد الأوروبى كأوروبيين سوف يؤدى إلى تفاقم المشكلة، ذلك الأمر الذى ينبغى أن نتصدى له مهما كلفنا.

إن الهجمات الإرهابية فى نيويورك ومدريد ولندن وأماكن أخرى كان لها بالغ الأثر على الأوروبيين وغيرهم. فهم يرون إلى الآن أن المسلمين يشكلون تهديداً ثقافيًا لهم؛ لكن من الممكن التغلب على حضورهم، وقد تطور هذا الخوف لديهم حتى أصبح خوفا مرضيا. فضلاً عن أن هذا الخوف تحول إلى خوف من الإسلام كدين، ذلك الدين الذى تُرتكب الهجمات الإرهابية باسمه. جميع المسلمين مشتبه فيهم الآن على أساس أنهم مسلمون، أما المسلمون فى أوروبا فقد تم استيعابهم، وينظرون إليهم على أساس أنهم جزء لا يختلف عن الأمة العالمية. ومن المتوقع منهم أن يدينوا العمليات الإرهابية التى تحدث فى أى بقعة من العالم بعبارات ولهجات قوية، أما هؤلاء الذين ظلوا صامتين أو يبدون فاترين تجاه هذه العمليات، فعندئذ يعتقدون أنهم متعاطفون مع العمليات الإرهابية ويؤيدونها.

ونظراً لعدم الثقة فى المسلمين والاعتقاد أنهم لا يرغبون ولا يستطيعون الاندماج فى المجتمع الأوروبى، يوجد الآن ذعر وهلع أخلاقى شامل(٤). أدى هذا إلى ازدياد روح التعصب، ورد فعل معادٍ فى كل بلد أوروبى تقريباً. ظل الحجاب مثار جدل عام فى بريطانيا فى عام ٢٠٠٦، ورفض وزراء الحكومة البريطانية تمويل المجلس الإسلامى البريطانى واتخذوا إجراءات رسمية ضده نظراً لإدانته غير الكافية للإرهاب والرقابة الضعيفة على الشباب المسلم حسب زعمهم. كما مررت فرنسا قانونا ينص على منع الحجاب والعمامة التى يرتديها الهنود السيخ. أما فى هولندا، فالقائد المسلم الذى يرفض أن يصافح وزيرته لأسباب ثقافية ويتطوع لتحيتها بأساليب أخرى يتم مهاجمته بضراوة فى وسائل الإعلام. وفى اليونان وإسبانيا وألمانيا يوجد اعتراض شديد على بناء أكثر من مسجد، ولاسيما فى المناطق الشهيرة؛ خشية أن يؤدى هذا إلى أسلمة البلد وتغيير ملامحه. وثمة طلب فى كثير من الدول الأوروبية بضرورة عدم السماح بالجنسية المزدوجة، ويتحتم على جميع المهاجرين أن يختاروا صراحة جنسية البلد التى استقروا فيها. كما أصدر المجلس الوطنى الفرنسى قانونا فى ٢٣ فبراير ٢٠٠٥ ينص على إعطاء دورة دراسية فى التاريخ فى المدارس العليا للمهاجرين من دول المغرب العربى؛ بغية إبراز البعد الإيجابى للحقبة الاستعمارية الفرنسية لدول المغرب العربى. وعلى الرغم من أن هذا القانون الاستثنائى أعلنت المحكمة الدستورية عدم دستوريته، إلا أن الجمعية الوطنية هى التى أجازته، وعدد كبير من أعضائها المحافظين والليبراليين لم يروا خطأ فى ذلك(٥).

يوجد فى بعض المجتمعات الأوروبية محاولات متعمدة لخلق مشاعر الكراهية ضد المسلمين. ولنأخذ مقتطفات من المقالة التى كتبها دانييل بايبس "Daniel Pipes"، ولارس هيديجارد "Lars Hedgarrd"، بعنوان: "شىء عفن فى الدنمارك"، والتى نشرت فى المجلة الدنماركية ناشيونال بوست National Post، فى أعقاب قضية الرسوم الكرتونية الدنماركية التى أساءت إلى الرسول، على الرغم من أن المقال لاقى انتقاداً شديداً بسبب أخطائه ونبرته التى تدخل الرعب فى النفوس بطريقة مبالغ فيها، إلا أنه لاقى تأييداً ودعماً كبيرين(٦).

"امتدح الدنماركيون لسنوات عديدة التعددية الثقافية، ووجدوا أنه لا توجد مشكلة مع العادات والتقاليد الإسلامية، إلى أن جاء اليوم الذى ثبت فيه عكس ما كانوا يظنون. فقد اصطدموا ببعض القضايا الرئيسية، كمهاجرى العالم الثالث الذين يعيشون على الصدقة، وأغلبهم مسلمون، ويشكلون نحو ٥٪ من السكان لكنهم يستهلكون ما يزيد على ٤٠٪ من نفقات الرعاية الاجتماعية. كما أنهم يتورطون فى جرائم عديدة، فالمسلمون الذين تبلغ نسبتهم ٤٪ من إجمالى ٥,٤ مليون هم سكان الدنمارك؛ متهمون بارتكاب معظم جرائم الاغتصاب، كما أنهم يحبون العزلة والانكفاء على الذات. وفى الوقت الذى يتزايد فيه عدد المسلمين، نجدهم لا يرغبون فى الاندماج مع سكان البلد الأصليين، كما أن المسلمين يستوردون عادات غير مقبولة: كالزواج الإجبارى، والتهديد بقتل المسلمين الذين يتحولون عن الدين الإسلامى ويعتنقون ديانة أخرى، وتصعيد معاداة السامية، فالعنف الإسلامى يهدد حياة ٦ آلاف يهودى يعيشون فى الدنمارك، هؤلاء الذين يعتمدون على حماية رجال الشرطة، كما أن المسلمين يسعون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، فالقادة المسلمون يعلنون أن هدفهم هو تطبيق الشريعة الإسلامية بمجرد أن يزداد عدد المسلمين بشكل كاف فى الدنمارك، وهذا ليس بالأمل البعيد. فإذا استمرت الاتجاهات الحالية تجاه المهاجرين المسلمين وعدم فرض قيود عليهم وتقليصهم، فمن المتوقع حسب زعم عالم اجتماع أن المهاجرين سيزداد عددهم ليصل إلى ثلث سكان الدنمارك خلال أربعين عاماً".

الخوف من المسلمين دعا القادة الأوروبيين الحائرين إلى أن يتساءلوا عن الأساليب التى يمكن اتباعها لمواجهة التهديد الإسلامى. ففضلاً عن الإستراتيجية التى وضعها الأوروبيون فى مجابهة المد الإسلامى فى تسعينيات القرن العشرين، فإن كثيرا من الأقطار الأوروبية نصحت باتباع أدوات جديدة، مثل: مسح أكبر للمسلمين، وشبكة أفضل لنقل المعلومات، ووضع قوانين مشددة ضد الإرهاب، واعتقال الأفراد المشتبه فيهم، ومراقبة المساجد وحظر سفر الأئمة للخارج، ومطالبتهم بأن يدينوا بشدة العمليات الإرهابية، وفرض رقابة أكثر على احتفالات المسلمين وتدريباتهم، وأن يحملوا

القادة المسلمين مسئولية سلوك وتصرفات مواطنيهم وإنكار الجنسية المزدوجة، وفرض شروط صعبة لمنح الجنسية. وعلى الرغم من أن كثيرا من الأوروبيين يدركون أن هذه الإجراءات تقيد بشدة الحريات المدنية؛ ليس للمسلمين فحسب ولكن للآخرين أيضًا، علاوة على انتهاك هذه الإجراءات لقيم راسخة بعمق فى أذهانهم، فهم لا يرون سبيلا آخر للتعامل مع قضية المسلمين الشائكة.

رؤية نقدية

يظهر الفحص المتأنى لرد فعل المجتمعات الأوروبية تجاه القلق الذى سببه المسلمون، أن له بعض الأساس؛ إلا أنه قد شابته المبالغة. فقد قام عدد من المسلمين بتنظيم العمليات الإرهابية التى حدثت فى مدريد ولندن، وقد اشترك فى هذه العمليات حوالى أربعة وعشرين فردًا من الشباب، لم يكن ثلثهم مواطنين إسبان ولا بريطانيين ولا حتى مهاجرين. وحسبما ما ورد من تقارير، فقد تم إحباط عمليات إرهابية عديدة فى فرنسا وألمانيا وبريطانيا منذ عام ٢٠٠٤. سوف يؤدى هذا إلى فقد أرواح عديدة إذا صح هذا الكلام، وهو بالفعل صحيح ولا يوجد سبب يجعلنا نشكك فى صحته. يوجد فى بريطانيا ما يقرب من ٢٠٠ شبكة إرهابية، يندرج تحتها ٢٠٠٠ إرهابى تم وضعهم تحت المراقبة، وجميعهم يخططون للمؤامرات فى مراحل مختلفة من التطور. وقد تبين أن حوالى اثنى عشر مسلمًا قاموا بالتخطيط لآخر عمليتين إرهابيتين فى لندن وجلاسجو "Galsgow"، وقد باءتا بالفشل، ولم يكن بين هؤلاء مواطن بريطانى. وقد تدرب فى معسكرات تدريب القاعدة فى أفغانستان من ٥٠٠ إلى ٢٠٠٠ بريطانى مسلم. يوجد كثير من خلايا القاعدة تم كشفها مؤخرًا فى ألمانيا وفرنسا وبريطانيا وإيطاليا، ولا يعرف أحد ما عددهم وأهدافهم وحجم الضرر الذى قد يتسببون فيه. وقد قدمت جماعة المهاجرين العسكرية فى بريطانيا معظم أنواع الدعاية المناهضة لليهود والهندوس والغرب بصفة عامة، وقد صرحت هذه الجماعة عبر موقعها الإلكترونى أن هدفها هو العمل كطابور خامس، ومن ثم تمهيد الطريق للثورة الإسلامية العالمية.

وعلى الرغم من حداثة هذه التصريحات، إلا أن التحــريض على العنــف تراجع كثيراً. وقد توعدت هذه الجماعة سلمـان رشدى بالقتــل فى عام ١٩٨٩. ونحن على أعتاب حرب الخليج الأولى دعـا عمـر بكرى، قائد حــزب التـحرير، المسلمــين إلى اغتـيـال رئيس الوزراء جـون مـيــجـور "John Major"، قــائلاً: إن بكـرى وآخـرين مـعـه سـوف يحتفلون بمقتله.

وفيما توجد جماعة صغيرة من الشباب المسلم الساخط، سواء أكانوا يقومون بأعمال العنف بمفردهم أم بمساعدة جماعات مجاهدة من الخارج، أظهروا عدم الولاء للبلاد التى استوطنوا فيها ومن المحتم إدانتهم، نجد أن الأغلبية الكاسحة من المسلمين فى أوروبا لديهم سجل جيد فى المحافظة على القانون والولاء للبلد الذى استقروا فيه. منذ ستينيات القرن العشرين، حدثت أربعة أعمال شغب قادها المسلمون فى بريطانيا، بالمقارنة بثمانية أعمال شغب مرتبطة بالعرق قام بها الأفارقة الكاريبيون. واحدة منهم كانت متعلقة بكتاب سلمـان رشدى: "آيات شيطانية"، والأخرى مسيرات خاصة بالعرق عبر المناطق الإسلامية. وجميع هذه المظاهرات استغرقت يومين وكان عددها قليلا. شهدت فرنسا ثلاثة أعمال شغب فى هذه الفترة، جميعها كانت بسبب الشكاوى المحلية، وكان لرجال الشرطة اليد الطولى فيها. وحتى أعمال الشغب التى استمرت لمدة أسبوع كانت مرتبطة بأعمال التمييز المستمرة وارتفاع نسب البطالة والمعاملة القاسية التى يلاقونها من رجال الشـرطة. اقتصـرت هذه المظاهرات على الشبـاب، ولـم تتـحد سلطة الدولة، وقد خلت من أى مطالب دينيـة أو أى مـزاعم دينيـة. تضم القـوات العـسكرية البريطانية حـوالى ٣٠٠ مسلم. وقد امـتدح قـائد القوات المسلحة سـيـر نيكولاس ووكر "Nicholas Walker" ولاءهم والتزامهم، وطالب بتجنيد أعداد أخرى من المسلمين.

حتى عندما تعرض المسلمون لتمييز سافر، مثل: عدم السماح لهم ببناء المساجد فى أجزاء من إيطاليا واليونان، أو تجاهلت الدولة تمويل مدارسهم بنفس الطريقة التى تمول بها مدارس المسيحيين واليهود فى بريطانيا، كان رد المسلمين إما بالصبر على الضـرر الذى يلحق بهم أو الاحـتـجـاج بطريقة سلميـة، لكنهم لم ينددوا بقانون البلد.

فضلاً عن أنهم كانوا يحافظون على كرامتهم وكبريائهم فى البلد الذين استقروا فيه. المسلمون -سواء أكانوا من الشباب أم كبار السن- يقدرون الحقوق والحريات التى يحظون بها فى أوروبا، تلك الحقوق والحريات التى تفتقر إليها معظم الدول الإسلامية، فضلاً عن أنهم يقدرون قيمة الدعم لمواطنيهم المماثلين فى كفاحهم من أجل المساواة والعدل. وفى استطلاع للآراء أُجرى فى بريطانيا عام ٢٠٠٤، قال ٦٧٪ من المسلمين إنهم شعروا بانتمائهم لهذا الوطن، و ١١٪، صرحوا أنهم وطنيون ولكن باعتدال، و١٥٪ فحسب وتحديداً تحت عمر ٤٠ عاما زعموا أنهم لا يشعرون بالوطنية على الإطلاق. وقد تبين فى استقصاء أجرته الـ بى بى سى بعد العمليات الإرهابية فى لندن مباشرة أن ٧٨٪ من المسلمين و ٧٣٪ من باقى أفراد المجتمع صرحوا أن المهاجرين ينبغى أن يدينوا بولائهم الأساسى لبريطانيا، و ٩١٪ من المسلمين و٩٣٪ من باقى أفراد المجتمع قالوا إن المهاجرين ينبغى أن يحترموا سلطة المؤسسات البريطانية، وكان الموقف فى باقى الدول الأوروبية مماثلاً[٧].

فيما يخص هؤلاء الذين يدينون بالولاء للأمة فى خارج البلاد ولا يخضعون لقانون البلد الذى يقيمون فيه، فلا يقتصر الأمر على المسلمين ولا يبدو هذا كثيراً فى الممارسة ولا يقتصر عليهم. فاليهود يلحون على قضية إسرائيل، وكذلك نظراؤهم فى الدول الأخرى، كما يفعل الهنود والصينيون والباكستانيون وآخرون. والمهم هو ما إذا كان معظم المسلمين فى أوروبا غير مخلصين لوطنهم، لكى يعززوا مصالح الأمة ويعلوا من شأنها؟ والإجابة على هذا السؤال هى بالنفى. حوالى أربعة وعشرون مسلمًا فى بريطانيا حاربوا مع حركة طالبان، وقد أدانتهم معظم مجتمعاتهم. وعلى الرغم من عدم استطاعتنا حصر أعداد المسلمين الذين انضموا إلى حركة طالبان من فرنسا وإيطاليا وهولندا وأماكن أخرى، إلا أن النسبة كانت ضئيلة. عندما حدثت الهجمات الإرهابية فى إسبانيا وبريطانيا، فإن معظم المسلمين فى أوروبا أدانوا هذه العمليات، وأظهروا تضامنهم مع الضحايا، وتعهدوا بفتح منازلهم لهم. فى أعقاب الهجمات الإرهابية التى باءت بالفشل فى لندن وجلاسجو، قام المسلمون بتنظيم مسيرات سلمية وكتبوا عبارات تدين العمليات الإرهابية، وتعلن أن هذه العمليات لا تتوافق مع مبادئ الإسلام.

عندما اتخذ الجيش الإسلامى فى العراق اثنين من الصحفيين الفرنسيين رهينتين بغية الضغط على الحكومة الفرنسية لكى تتخلى عن حظر ارتداء الحجاب، تحرك المسلمون فى فرنسا كما لم يتحركوا من قبل، وأصروا على أن الجيش الإسلامى ليس من حقه أن يتحدث باسمهم، وأن ولاءهم الأساسى لمواطنيهم.

مثل الكثير من مواطنيهم المماثلين، عارض بمرارة عدد كبير من المسلمين فى أوروبا - وإن لم يكن كلهم - الحرب الثانية على العراق، لكنهم اكتفوا بالانضمام إلى المظاهرات الاحتجاجية السلمية ضد هذه الحرب. ولو لم يكن المسلمون فى أوروبا على هذا القدر من التعقل لكان ممكنا أن يكونوا أكثر صخبا، وأن يحاولوا تخريب الجهود الحربية للدول التى تنتمى إلى تحالف الإرادة، وأن يرفضوا أن يدفعوا الضرائب، وتطبيق أحكام السجن، وتشكيل درع بشرى فى العراق، واستخدام خطط مماثلة أخرى. والحقيقة أنهم لا يفعلون أيا من هذه الأشياء ذات الأهمية. فى بريطانيا، عندما دعا إمام مسجد فينسبيرى بارك "Finsbury Park" إلى كراهية الغرب وحث على دعم الإرهابيين، تم القبض عليه وداهموا المسجد، كان يوجد استياء، لكن فى الوقت نفسه كان يوجد رضا تام لاتخاذ إجراءات ضده وضد رفقائه[٨].

أظهر المسلمون احترام المؤسسات الديمقراطية أيضًا، فقد شاركوا فى الانتخابات المحلية والوطنية، ووقفوا كمرشحين فى انتخابات عديدة نزيهة، والتحقوا بالأحزاب السياسية السائدة، ووافقوا على قرارات الأغلبية، وعندما تشكل البرلمان الإسلامى فى بريطانيا فى تسعينيات القرن العشرين عن طريق جماعة إيرانية سابقة لمناقشة قضايا المصالح المشتركة، وتقديم المسلمين بصوت سياسى مميز، تلقى هذا البرلمان تأييدا شعبيا قليلا وانقرض شيئًا فشيئًا، وذلك نظرًا لمعاداة المسلمين المنتشرة فى جميع الأنحاء والشقاق الداخلى بين الفصائل الدينية. أما المناداة بفصل الأحزاب السياسية خلال أوروبا فلم يلق اكتراثًا، والمرشحون المسلمون الذين يمثلون الأحزاب السياسية الإسلامية فى الانتخابات المحلية والوطنية لم يفوزوا فى الانتخابات.

يُزعم أحيانًا أن دعم المسلمين للمؤسسات الديمقراطية والولاء للدولة يهدف من ورائه تحقيق مصلحة سياسية، فضلاً عن أن هذا الدعم يعتمد على أسس مشكوك فيها ويفتقد الطمأنينة والثبات. يخلق الجدل وجهات نظر مقبولة، لكن لا ينطبق على أغلبية المسلمين فى أوروبا. فى الوقت الذى يظهر فيه الجدل الشامل بينهم، نجدهم يكتشفون البعد الأخلاقى لعلاقتهم بالبلد الذى استوطنوا به، ويشرعون فى توضيح وتفسير النظرية الدينية - الأخلاقية للإلزام السياسى.

بينما ترفض الأقلية الصغيرة الديمقراطية على أساس أنها شكل من أشكال الشرك بالله؛ يعظم الناس ويضع سيادتهم فى تنافس مع هذا الإله، نجد أن معظم المسلمين اتخذوا وجهات نظر مغايرة. فالديمقراطية التى يزعمونها لا تعظم الناس، لكن تعرض إرادتهم لقيود دستورية، بما فيها الحقوق الأساسية للإنسان. تظهر الديمقراطية احتراما لكرامة الإنسانية، وتحمى المصالح الأساسية للأفراد، وتضمن استخداما مسئولاً للسلطة، كما أنها تكفل حرية الدين، وتؤسس لمبدأ الشورى، تلك الأشياء التى لا تنسجم مع القرآن فحسب ولكن يفرضها القرآن. وعلى الرغم من أن الحكم الملكى بمقدوره تحقيق هذه الأهداف، فهى تعتمد بقوة على شخصية الملك والمجازفة المحفوفة بالمخاطر. كان الرسول فرداً واحداً متميزًا ومتفردًا، لكن من السذاجة أن نتخيل أن جميع المجتمعات لديها القدرة على إنجاب شخص مثله على أساس منظم. لذا، فإن الديمقراطية لمعظم المسلمين فى أوروبا تعتبر الشكل الأفضل للحكم من أى شكل آخر، وهم لديهم التزام أخلاقى لتأييدها. لا يعنى هذا أنهم يوافقون على شكلها الليبرالى الحالى. يرغب كثير من المسلمين فى أن تكون الديمقراطية أكثر احتراما للدين وأقل علمانية فى توجهاتها، لكن معظمهم يتفق على أن هيكلها المؤسس جدير بالدعم والتأييد.

أعطت المشاركة السياسية قاعدة أخلاقية دينية مشابهة. بينما ترفض أقليات صغيرة، مثل حزب التحرير، الديمقراطية على اعتبار أنها من المحرمات لأنها تتضمن العمل مع الأحزاب السياسية العلمانية وتقر سلطة المؤسسات السياسية العلمانية،

نجد معظم المسلمين يتخـذون وجهـة نظـر مغـايرة تمـامًا. وقد أصـدر الدكتور طه جابر العلوانى، رئيس المجلس الفقهى بأمريكا الشمالية، فتوى تطالب المسلمين بالمشاركة فى الحياة السياسية؛ لأنها تمكنهم من تعزيز القضايا الهامة، وحماية الحقوق الأساسية للأفراد، وضمان الحكم المسئول، وتحسين جودة المعلومات عن الإسلام ومصالحهم. يرى العلوانى أن المشاركة السياسية ليست مجرد حق يمكن النزول عنه أو تجاهله، لكنه واجب ينبغى على المسلمين.

يدافع القرآن أيضًا عن الولاء للدولة؛ فالقرآن يضع قيمة عالية على قدسية الاتفاقيات، وينصح المسلمين أن يظهروا الولاء للبلد فى مقابل حمايته لهم واحترام البلد للحريات الأساسية. أقام المسلمون فى بريطانيا هذا الجدل عندما أرادت مجموعة صغيرة منهم أن تحارب مع حركة طالبان ضد القوات البريطانية. وقد وضح هذا الأمر أكثر عندما أصدر الشيخ عبد الله الجدى، عضو المجلس الأوروبى للفتوى والبحث، فتوى عن المسلمين فى بريطانيا، أكدت الفتوى على أن أى فرد مسلم لديه التزامات عليا تجاه احترام الاتفاقيات والتعاقدات، ومن ثم فهم ملزمون باحترام تعاقداتهم مع البلد الذى استوطنوا به، وينبغى عدم حمل السلاح ضدهم، حتى لو كان هذا فى سبيل الدفاع عن المسلمين فى أى بلد آخر. أصبحت هذه النقطة الأخيرة مثار جدل ونزاع بين بعض المسلمين، وبصفة عامة أعضاء جماعة الشيعة المجاهدين الذين ينقصهم الدعم الشعبى[٩].

لا يجد المسلمون صعوبة فى التعايش مع كثير من القيم والممارسات الأوروبية الأساسية. فالكرامة الإنسانية، والمساواة بين الأفراد، وعدم تمييز الأعراق، والأدب ودماثة الخلق، والقرارات السلمية للاختلافات وتبادل المنفعة، جميع هذه الأمور يفرضها الإسلام أو من الممكن قراءتها من خلاله. على الرغم من ممارسة بعض الجماعات المسلمة لتعدد الزوجات والختان، إلا أن هذه الممارسات يستنكرها الآخرون وتقل تدريجيًا. ومن العجيب أن القوانين التى تمنع هذه الممارسات تثير غضب المسلمين واحتجاجهم فى دول أوروبية كثيرة. ثمة أمران ثبت أنهما مثيران للنزاع، وهما: مساواة النوع، وحرية التعبير.

رغم اعتراض بعض المسلمين على مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، نجد أن أغلبية المسلمين فى أوروبا يؤيدون هذا المبدأ. فهم يؤيدون تصويت المرأة فى الانتخابات، وشغلها للمناصب العامة دون معارضة من الذكور، وأن تستمر الفتيات فى مدارسهن؛ بل إنهن من الممكن أن يبلين بلاءً أحسن من الأولاد، وأن يسعى عدد كبير منهن إلى التعليم العالى، على الرغم من أن العدد ما زال أقل من الأولاد نظرًا لعدم تشجيع أولياء الأمور. لكن هذه الأمور تغيرت إلى الأفضل. فقد تغيرت النظرة إلى شغل السيدات مناصب معينة، الأمر الذى كان يتم إحباطه والتصدى له من جانب الرجال. وكانت النساء تحظى بحرية اجتماعية أقل، وأحيانًا كن يجبرن على الزواج، لكنهن ثرن على هذا الأمر، واستطعن أن يحققن نجاحا. تصدت كثير من العائلات لمبدأ مساواة النوع. وفى الوقت الذى تعرضت فيه الفتيات والنساء اللاتى ثرن على عدم المساواة مع الرجال إلى تهديد وإرهاب وعنف، وأحيانًا أعمال مفزعة وحالات قتل من أجل الشرف والعرض، وكثير من حالات الاختطاف فى بريطانيا فحسب، شرع المسلمون فى اتخاذ إجراء جماعى مع مساعدة حكيمة من جانب الدولة. استخدمت الفتيات الشابات سلطة القرآن فى كفاحهن، زاعمات أن ممارسات التعصب ضد النساء هى ممارسات عرفية فى الأصل، ولا ترتكز على أساس دينى. لذا، ينبغى على هؤلاء أن يدرسوا القرآن بشكل جيد لكى يفهموا أحكامه. يتضح من الوهلة الأولى أن الدراسة المتقنة للدين تعد متحفظة، غير أنها تؤدى إلى أهداف هامة، كما يظهر فى الشعبية المتزايدة للمساواة بين المرأة والرجل من الناحية الدينية، والتى يطلق عليها النسوية الإسلامية "Islamic Feminism".

أثارت القضايا المرتبطة بحرية التعبير غضب كثير من المسلمين، وقوبلت برد فعل عنيف. لا يسأل المسلمون عن قيمة حرية التعبير، ولكن بالأحرى يسألون عن مجال هذا التعبير وحدوده. ورغم كل هذا نجد المسلمين يستخدمونه لنقد الغرب، والتركيز على المظالم التى يقترفها الغرب، والضغط من أجل تحقيق مطالبهم، وتحدى بعض ممارساتهم القبيحة الخاصة بهم. كثير من المسلمين يقيمون حرية الخطاب والتعبير ليس على أسس آلية فحسب ولكن على أسس أخلاقية، ويجدون دعما دينيا لذلك.

لا يستطيع القرآن أن يواصل طريقه وينشر رسالته دون حرية الخطاب والتعبير، غير أن المشكلة تتولد عندما تتصادم حرية التعبير مع كل ما يمس مشاعر المسلمين.

تجسد أول تعبير عن الغضب للمسلمين فى أوروبا فى قضية سلمان رشدى، تلك القضية التى أصبحت نقطة تحول فى الفهم الأوروبى للمسلمين. هدد المسلمون بقتله لسخريته من الإسلام واستهزائه به، حيث اعتبر معظم المسلمين أن لغة هذا الكتاب لغة قذرة وبذيئة(١٠). وكما أشرنا من قبل، عندما نشرت الصحيفة الدانماركية الرسوم الكرتونية عن الإسلام والرسول فى عام ٢٠٠٥، فإن كثيراً من هذه الرسوم لم تكن هجومية أو عدوانية على وجه الخصوص. قابل المسلمون هذه الرسوم باحتجاجات قوية وعنيفة فى أوروبا وباقى دول العالم، مما أسفر عن وفاة المئات، على الرغم من عدم وجود حالة وفاة واحدة فى أوروبا. أما "آيان هرسى على" "Ayann Hirsi Ali" – الصومالية المسلمة التى كانت تعيش فى هولندا وقت وقوع أزمة الرسوم الكرتونية – فقد تعرضت لتهديد بالقتل مما أدى إلى اختبائها؛ لأن فيلمها الوثائقى أظهر كلمات من القرآن مكتوبة على ظهر وبطن وساق امرأة نصف عارية، إشارة إلى الظلم الذى يقع على النساء باسم الإسلام. وفى الوقت الذى لم تتعرض فيه هذه المرأة لأى ضرر، علاوة على أنها التحقت بمركز أبحاث أمريكى تابع لجناح اليمين، فإن مخرج الفيلم ثيو فان جوخ "Theo Van Gogh" لم تُقدم له الحماية اللازمة، مما أدى إلى إطلاق النار عليه، وقطع رأسه بالساطور. وعندما اعترض شخص كان يقف جانبًا وصعق من هول المفاجأة على الفعل المشين الذى ارتكبه القاتل ويدعى محمد، رد عليه أن ضحيته هو الذى طلب منه ذلك، والآن لك أن تتوقع ما أفعله بك(١١). كما تلقى الرسام الهولندى من أصل مغربى "رشيد بن على" تهديدات بالقتل بسبب موضوعات الشذوذ الجنسى فى أعماله وتناوله التهكمى للأئمة الأصوليين. أدى هذا إلى أن كثيراً من الدارسين الذين يتناولون القرآن بالنقد اضطروا إلى الكتابة تحت أسماء مستعارة خوفًا من القصاص. ويزعم كريستوف لوكسنبرج، وهو اسم مستعار لمؤلف، أن بعض الكلمات الدالة فى مقالاته مستقاه من اللغة العربية، وهى لغة معظم اليهود والمسيحيين الشرق أوسطيين،

وأن مقالاته تحوى معانى تختلف تماماً عن قراءاتهم التقليدية. هو يخشى من أن يكون حدث هذا كثيراً جداً لبعض المسلمين[١٢]. يجد المسلمون مشكلة مع الدراسات التاريخية والنقدية التى تتناول القرآن، ومن المحتمل أن تستمر هذه المشكلة لمدة قرون حتى يعتاد المسلمون على قبولها.

بينما نجد رد فعل الجماعات الصغيرة من المسلمين المجاهدين عنيفاً ضد أعمال لوكسنبرج، وبن على وآخرين على شاكلتهم، نجد على الجانب الآخر أيضاً، إما تجاهلا أو رفضا من قبل مسلمين آخرين لهذه الأعمال وبدرجات مختلفة. كتاب آيات شيطانية والفيلم الوثائقى يندرجان تحت رتب منفصلة نظراً لأنواع القضايا التى يثيرانها. حتى هذه القضايا لا يوجد إجماع من المسلمين حولها. وفى الوقت الذى تعتبر فيه جماعة كبيرة من المسلمين أن العنف له مبرراته فى مثل هذه الحالات، فإن الكثيرين يرفضون تبرير ذلك العنف. لكن حتى هؤلاء الأفراد يعتقدون أن حرية التعبير تتجاوز الحدود المقبولة. لذا، يوجد اختلاف عميق فى الآراء بين وجهات النظر المسلمة والليبرالية حول هذه النقطة، ومن المحتمل أن تخلق صراعات من وقت لآخر بينهم، لكن على الطرفين أن يتبادلا وجهات النظر حتى يصلوا إلى نقطة التقاء. يوجد اتفاق حول قيمة حرية التعبير، لكن بالأحرى يوجد اتفاق على التوازن بين حرية التعبير والاعتداء والهجوم على المشاعر الدينية. كما يوجد اتفاق فى الآراء بين بعض المسلمين وبعض الليبراليين والجماعات الدينية الأخرى. رفض محرر جريدة "جيلندر بوستن"، التى نشرت الرسومات الكرتونية الجدلية فى عام ٢٠٠٦، نشر رسومات عن يسوع بحجة أنها تسيئ إلى المسيحيين. وقد أمرت المحكمة الفرنسية فى أكتوبر ٢٠٠٥ شركة تسويق وإعلان بإزالة بوسترات تصف العشاء الأخير للمسيح مع حوارييه فى الليلة قبل يوم الصلب بطريقة خالية من الذوق. طالما أن احتجاجات المسلمين تكون بطريقة سلمية، ولا تتضمن عمليات ترهيب، وتظل داخل حدود القانون، فلا حاجة إلى القلق المفرط تجاه هذه الاحتجاجات. فينبغى على الليبراليين أن يرحبوا بها احتراما لمبادئ حرية التعبير، وأن يُوضح للمسلمين فى المناقشات العامة لماذا يشعر الآخرون بانزعاج من بعض وجهات نظرهم، وكتصحيح مفيد لأعمال الشطط والطغيان التى يقوم بها أنصارهم الذين يؤيدون الحكم المطلق.

الـدين الميسـر

يعتبر المهاجرون المسلمون أحد الأسباب الرئيسة التى تسبب القلق والخوف للأوروبيين. لطالما كان الدين مصدر قلق لليبراليين بصفة عامة، ولليبراليين الأوروبيين بصفة خاصة. حسب زعم بعضهم، إن الدين يرفض كثيرا من المبادئ المحورية لليبرالية، مثل: الإنسانية والفردية والعقلية النقدية والالتزام بالبحث العلمى وحرية الفكر والاعتقاد فى التقدم، كما أنه يعتبر شكلا رجعيا وظلاميا للتفكير. آخرون يتخذون وجهة نظر أكثر تمييزًا. هم يرحبون بالدين على اعتبار أنه مصحح ضرورى لشعور الأفراد بالطمأنينة، فضلاً عن أنه مصدر أخلاقى قيم؛ شريطة أن يتم إعادة تشكيله بطريقة مناسبة، وألاَّ يتم إقحامه فى الحياة السياسية. الليبراليون لديهم قناعة تامة أن الحياة السياسية ينبغى أن يتم تنظيمها بجانب المناهج العلمانية، سواء أكانت العلمانية شاملة أم محدودة سياسيًا. يزعم الليبراليون أن الدولة مجهزة للتعامل مع الاهتمامات المادية والأخلاقية، وليس مع مقدرات النفس البشرية. وبما أن الدين يتعامل مع الأمور التى يشترك فيها جميع المواطنين، فإن شئونه ينبغى أن تقدم فى لغة علمانية يتقاسمها ويفهمها الجميع، ويستطيعون أن يقيموه بطريقة نقدية. فالدين قائم على القهر على نحو متأصل، وينبغى أن يظل واضحًا للمجالات الدينية والمجالات الأخرى التى لا يوجد فيها مكان للقهر. ينبغى على الدين أن يعامل جميع المواطنين بطريقة متساوية واحترام حرية الرأى، التى لا يمكن أن تتحقق إذا كانت مقصورة على دين معين.

يرى الليبراليون أن المسلمين يتحدون الموافقة الجماعية التاريخية ويهددون بإعادة فتح باب القضايا الجدلية التى تمت تسويتها منذ فترة طويلة. هم يرفضون ليس العلمانية الشاملة للمجتمع فحسب، لكن أيضًا يرفضون شكلها السياسى المحدود، ويقحمون الدين فى الحياة السياسية على مستويات متعددة. حتى طلباتهم مستمدة من الدين، مثل: طلبهم باتخاذ شكل معين لذبح الحيوانات، ومنحهم وقتا للصلاة أثناء ساعات العمل، وإعفائهم من قوانين وممارسات معينة. هم يريدون أن تحمى الدولة معتقداتهم وممارساتهم الدينية عن طريق تقييد حرية التعبير وفرض عبء غير عادل على الآخرين.

هم يتجادلون بشأن الأمور السياسية ويربطونها بالتعاليم الدينية. فنرى المسلمين يتنافسون فى قضايا جدلية، مثل: هل القرآن يسمح بالولاء للدولة، أو دعم المؤسسات الديمقراطية، أو المشاركة السياسية، أو الحقوق المتساوية للمرأة، أو المشاركة فى حرب معينة؟ يقدم المسلمون بهذه الطريقة شكلا دينيا للسياسة لا يُمكن الآخرين من المشاركة، مما يؤدى إلى تأثرهم تأثرًا بالغًا. تؤدى هذه الأمور إلى استبعاد أى شكل من أشكال الخطاب العام المشترك، مما يؤدى إلى عدم وجود مواطنة مشتركة. يندهش الليبراليون كيف يستطيع النظام السياسى العلمانى أن يواجه هذا الإقحام التطفلى المفاجئ للدين، ولا سيما رفض أى شكل من أشكال التمييز بين ما هو عام وما هو خاص، ذلك التمييز الذى تقوم عليه جميع الدول الحديثة. يزداد قلق الليبراليين من أن الجماعات الإسلامية قد تشجع الجماعات الدينية الأخرى، وتقودهم مع مرور الوقت إلى تفكيك النظام السياسى الليبرالى.

على الرغم من أن الليبراليين لهم الحق فى أن ينزعجوا من الخطر الذى يفرضه الإسلام عليهم، فإن قلقهم فى السياق الأوروبى مبالغ فيه. وينشأ من عدم فهم طبيعة تشكيل المجتمعات الأوروبية، والكيفية التى تشكلت بها، وكيفية إدارة شئونها. لا يوجد مجتمع أوروبى أو نظام سياسى نستطيع أن نقول عليه إنه علمانى بالمعنى الذى يستخدمه الليبراليون. بالنظر إلى الحقائق التى أوردتها فى الفصل الثامن، فإن الإرث المسيحى قد شكل، ويستمر فى تشكيل، مفرداته ومؤسساته ومُثله وممارساته ومعرفة الذات. أفكار الكرامة الإنسانية والحقوق المتساوية بين الأفراد ووحدة النوع البشرى، كل هذه الأشياء تستمد قوتها من الإرث المسيحى، وتظهر من جديد فى الليبرالية بشكلها العلمانى. إن آراء الطبيعة البشرية والتاريخ التى ترشدنا إلى كثير من الأفكار والممارسات السياسية الأوروبية، وكثير من قوانينهم وممارساتهم الحالية، حتى الأشياء العادية، مثل: اعتبار يوم الأحد والكريسماس ورأس السنة إجازات عامة، جميع هذه الأمور هى أمثلة توضح التأثير المستمر للمسيحية. وحقيقة أن جذورهم التاريخية تكون غالبًا منسية وأن الدين يحيا كثقافة، لا يعنى أن أساسهم الدينى سوف يتم إغفاله من

جانب غير المسيحين. لا يقدم المسلمون – وكذلك الأمر بالنسبة للمسيحيين الورعين – عنصرا غريبا فى مجتمع علمانى خلاف ذلك. هم يتحدثون بالأحرى بصوت عال باللغة نفسها التى يتحدث بها باقى أفراد المجتمع بصوت خافت.

لا ينفرد المسلمون وحدهم بالأسلوب الدينى للاستدلال المنطقى بشأن الأمور السياسية التى تزعج الليبراليين، فثمة أمور أخرى تزعجهم، مثل: الجماعات التى تعارض الإجهاض، ودعاة السلام، وبعض جماعات حماية وتحسين البيئة، وأنصار تحقيق العدل العالمى، والمعارضين للعمل يوم الأحد لأسباب تتعلق بالتقاليد المسيحية أو اليهودية أو أية ديانات أخرى. حتى بعض الليبراليين يعيدون صياغة المعتقدات المسيحية الأساسية من جديد بلغة علمانية كى تصبح واضحة عندما يدافعون عن هذه المعتقدات. وعلى عكس ما يتصور الليبراليون، فإن حياتنا العامة لا تعتمد ولا يمكن أن تعتمد على وجهة النظر المتشابهة للاستدلال المنطقى العام، الذى لا يكون محايداً ولا نوعًا من الأنواع المأمونة أو الصحيحة للاستدلال المنطقى، لكن يكون، مثل جميع أشكال الاستدلال المنطقى الأخرى، متوطداً فى أشكال أو إطارات فلسفية معينة، قابلة للمراجعة والتصحيح بلا شك. حياتنا العامة هى حياة جماعية بشكل فطرى، وتشتمل على أشكال مختلفة عديدة للاستدلال المنطقى، مثل: العلمانى أو الدينى، أو مزيج منهما، والأشكال الكثيرة لكل منهما. يتعجب الليبراليون كيف يستطيع المواطنون الاتصال والتواصل ببعضهم البعض عبر لغات أخلاقية وسياسية مختلفة. فى الواقع إنهم يستطيعون التواصل بطريقة معقولة.

بما أن كثيراً من هذه اللغات تعتبر رواسب للتاريخ الأوروبى وتشكل جزءاً من الإرث الأوروبى المتعارف عليه، فإن الأوروبيين خلقوا أُلفة وتعاطفا مع بعض هذه اللغات، ولم يلتفتوا إلى خطابهم المختلط فى المجتمع. هم أنفسهم يتحدثون أحيانًا بلغات أخلاقية متعددة. وعندما لا يتحدثون هذه اللغة، فهم غالبًا يفهمون بطريقة كافية لكى يردوا على متحدثى هذه اللغة. ومما لا شك فيه أنه من وقت لآخر نجد عبارات مفهومة وعوائق للاتصال، ومن ثم يسعون إلى تحسين معرفتهم باللغات الأخرى،

وإيجاد لغة مشتركة، أو اللجوء إلى مترجمين ومفسرين، أو ترك الأمر بدون التوصل إلى حل، أو التوصل إلى حل وسط مؤقت، أو فعل أشياء مشابهة أخرى. إن ما يقلق الأوروبيون من التفكير المنطقى السياسى للمسلمين؛ ليس الشخصية الدينية للمسلمين، ولكن عدم توافقهم وتآلفهم مع المجتمع. يستطيع الأوروبيون معالجة هذا الأمر باستجابات أكثر، بإقامة حوار تعاطفى، وتعليم متعدد الثقافات، وتعيين نواب عن المسلمين يكون لديهم المقدرة على فهم اللغات الأخرى، ولاسيما العلمانية.

تعتبر العلمانية مفهوما معقدا. وبما أن الأمور الدينية والهجوم عليها من جانب الأوروبيين يثير الفوضى، فلا يوجد نظام سياسى أوروبى يستثنى الأمور الدينية من الحياة السياسية. وفى الوقت نفسه، لا توجد دولة أوروبية تسمح للأمور الدينية أن تستعمر الحياة السياسية وتهدد حريات مواطنيها. يخبرنا تاريخ كل دولة أوروبية حديثة بكيفية إيجاد أنسب السبل لتحقيق التوازن بين هذه المتطلبات. تعتبر جميع الدول الأوروبية علمانية، بمعنى أنهم لا يفرضون دينا على مواطنيهم أو يجعلون حقوق المواطنة معتمدة على الانضمام لهذا الدين أو ذاك، كما أنهم لا توجههم اعتبارات دينية فى صنع القوانين والسياسات، ولا يستقون شرعيتهم من المصادر الدينية. بيد أنهم يسمحون للدين باحتلال مكانة مناسبة فى الحياة السياسية التى ترتكز على أساس دينى. هم يمتلكون آليات مؤسسية يستطيعون من خلالها الحفاظ على الاتصال المنتظم بالمنظمات الدينية الرئيسة، كما يمول كثير من الأفراد هذه المنظمات لكى تتمكن من القيام بالأنشطة العلمانية.

تمول بريطانيا المدارس الإنجيلية والكاثوليكية واليهودية، وتتشاور حكومتها - بطريقة غير رسمية لكن بانتظام - مع الهيئات الدينية حول القضايا المرتبطة بهم. تتلقى المدارس الدينية فى فرنسا - ومعظمها كاثوليكية - معونة عامة. وفى ثلاثة منها خارج أقسامها التسعة، يعمل رجال الدين كموظفين مدنيين، ويتم تعيينهم من قبل الدولة. تحظى الجماعة اليهودية والإبرشيات الكاثوليكية والكنائس البروتستانتينية الإقليمية فى ألمانيا بجمعيات ذات شخصية قانونية. تجمع الولاية الضرائب من أعضاء الكنائس نيابة عنهم، وتسلم هذه الأموال إلى الكنائس بعد خصم المصاريف الإدارية المتفق عليها.

تقوم الكنائس بتمويل ما يقرب من ٨٠٪ من مدارس الممرضات نيابة عن الولاية، كذلك الأمر لعدد من المستشفيات والمؤسسات الاجتماعية الأخرى. أما هولندا فلها دعائمها المتمثلة فى الجماعات الدينية الرئيسية. بينما يرفض معظم الفرنسيين العلمانيين أن يبدوا أى اهتمام بالجماعات، نجدهم يعترفون بتلك الجماعات التى تعتمد على الدين ويتشاورون بطريقة منتظمة مع المنظمات الوطنية الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية. وإذا كانت الدول الأوروبية محقة فى أن تفعل هذه الأشياء، فإن هذا سؤال هام لا يعنينا هنا. الواقع أن الدول الأوروبية تفعل هذا، وينبغى أن نتقبل هذه الأشياء باعتبارها من مسلمات الحياة السياسية.

لا يثير المسلمون أية مشكلة داخل هذا الإطار. ما يطلبونه وما ينبغى على الدول الأوروبية عمله يتمثل فى إيجاد وسائل لتوفيق أوضاع المسلمين ومساعدتهم فيما يطلبونه دون اللجوء إلى إحداث تغيير جذرى للهيكل الموجود. يحدث هذا فى الممارسة العملية فى بعض الحالات، حيث يتم السيطرة على الموقف عن طريق جعل الأشياء تحدث دون انتظار حدوثها، وفى حالات أخرى تحدث بعد مقاومة كبيرة. شكلت فرنسا مجلس الدين الإسلامى، وهى هيئة وطنية مفوضة، ولديها الحق فى التحدث نيابة عن المسلمين فى فرنسا، وهى تحظى بأسلوب تشاورى بين أعضائها. أما المسلمون فى هولندا فيعتبرون جزءاً من دعامة البلد، وتوفر لهم الدولة مدارس دينية وقنوات تليفزيونية. أما الإسلام فى بلجيكا فكان دينا أساسيا فى مجلس الديانات منذ عام ١٩٧٤ . أما إسبانيا التى دخلت فى صدام مع الإسلام لقرون، فقد حاولت لسنوات أن تتعرف على هويتها فى شكل يتعارض مع الإسلام. وقد توصلت إلى اتفاق فى نوفمبر ١٩٩٢ مع المجلس الإسلامى لإسبانيا على غرار الاتفاق التى توصلت إليه مع الجماعات الدينية الأخرى. تناول الاتفاق طلبات المسلمين، مثل: رؤية الهلال، وتحديد أماكن لدفن الموتى، وحقهم فى الإجازات الدينية، والاعتراف بالحقوق الدينية فى المستشفيات والسجون والقوات المسلحة، وتخفيف الضرائب، ومنحهم سلطة إجراء الزواج المدنى، والتعليم الدينى فى المدارس العامة، على الرغم من عدم تنفيذ جميع بنود هذا الاتفاق نظراً لنقص التمويل وعدم رغبة الساسة، إلا أن هذا الاتفاق يعتبر موافقة عامة للمسلمين بأنهم جماعة دينية تحظى بالحقوق نفسها التى يحظى بها الآخرون.

كيفت المجتمعات الأوروبية - بالأساليب السابقة أو بأساليب أخرى - أوضاع المسلمين دون أن تتنزل عن شخصيتها العلمانية. تم منح المسلمين مداخل إلى السلطة بشكل منتظم، ووضعوا فى الحسبان مصالحهم واهتماماتهم الدينية، ونوقشت طلباتهم، وكان يتم الإقرار بصحتها أو تُرفض أو تُؤجل. فى الوقت نفسه، ظلت التسوية التاريخية العلمانية فى مكانها بثبات، ولم يطالب المسلمون بأى تغيير فيها. وبما أن الاتفاقيات الموجودة بالفعل منحت المسلمين الاحترام وأعطتهم حرية دينية متساوية ومتكاملة، غالبا أكثر مما يحظون بها فى مجتمعاتهم المسلمة العلمانية، فقد لاقت هذه الاتفاقيات دعم المسلمين الأخلاقى. هذا الأمر ييسر على المسلمين التصدى للانتقادات غير العاقلة للأقلية المجاهدة ضد أرض الكفر. يمتلك المجتمع الليبرالى موارد فكرية ومؤسسية كبيرة، كما أنه أكثر مرونة مما يتخيل المنظرون الليبراليون.

الدفاع عن المجتمع الليبرالى

يزعم كثير من الأوروبيين أن المسلمين ينزعجون من الأخلاقيات الأساسية والمبادئ البناءة للمجتمع الليبرالى، وأنهم غير قادرين أو ليس لديهم استعداد للولاء لهذا المجتمع. يرفض المسلمون المجتمع الليبرالى على أساس أنه مجتمع مادى، ويفتقد إلى الروح، وإباحى، وفردى، ومنغمس فى الملذات، وتستحوذ على تفكير أفراده الأمور الجنسية، ويركز على الحقوق بدلاً من الواجبات، ومولع بالتعبير عن الذات والإشباع الذاتى، وبصفة عامة هو مجتمع مجرد من الأساس الروحى ومن ثم لا يتوافق مع الحياة الأساسية بشكل حقيقى. وبما أن المسلمين يعلنون ظاهرًا وباطنًا أنهم أعداء للمجتمع الليبرالى ويريدون الإطاحة به عن طريق تمدين الأوروبيين، فإن الأوروبيين اعتبروا أن هذا الأمر تهديد مميت لهم.

لا يصل القلق الأوروبى إلى درجة إساءة فهم المسلمين بشكل كامل، فالأوروبيون يسعون إلى تجانس المسلمين ومعاملتهم كوحدة واحدة. يعارض بعض المسلمين المجتمع الليبرالى، والبعض الآخر ملتزمون نحو المجتمع الليبرالى ومخلصون له،

ومعظمهم يقع فى منطقة وسط بين الالتزام والولاء. فضلاً عن أن القادة المحافظين والمسيحيين واليهود والاشتراكيين وحتى الليبراليين يوجهون انتقادات شديدة أيضًا للمجتمع الليبرالى. إذا اعتُبرت مثل هذه الانتقادات هدامة وغير مقبولة، فإن كل الجماعات - وليس الجماعات الإسلامية فحسب - سوف يعلنون أنفسهم كأعداء للمجتمع الليبرالى. المجتمع الليبرالى يقيم النقد وتنوع وجهات النظر، ويعتمد عليهما فى بعث القوة والنشاط فيه. لذا، ينبغى على المجتمع الليبرالى أن يرحب بانتقادات المسلمين، ويشركهم فى الحوار معه، ويقبل ما يجده ذا قيمة وبناء. يثار عندئذ سؤال ذو شقين. الأول: هل المسلمون على استعداد للتكيف مع المجتمع الليبرالى وأن يتجاوبوا كمواطنين مخلصين؟ الثانى: وهو الأكثر أهمية، كيف يستطيع المجتمع الليبرالى أن يكتسب شرعية فى عيون المسلمين ويضمن ولاءهم الأخلاقى؟

فيما يخص السؤال الأول، رأينا من قبل أن الجيل الأول من المسلمين المهاجرين ليس لديهم أدنى مشكلة فى التكيف مع المجتمع بنفس الأسلوب الذى ينظم به نظراؤهم حياتهم، لكن هذا لا يقف فى سبيل الالتزام بواجباتهم ومسؤلياتهم كمواطنين. أما فيما يتعلق بالجيل الثانى والثالث من المسلمين المهاجرين، فقد تشربوا بأخلاقيات ومبادئ المجتمع الليبرالى، يشعرون بارتياح تجاه هذا المجتمع. هم يعتزون بخصوصيتهم واستقلالهم، ويصنعون اختياراتهم وقراراتهم الخاصة فى مجالات هامة فى الحياة. هم يرفضون الزواج الذى يرتبه الوالدان، ويصرون على اختيار طريقهم بأنفسهم. حتى الفتيات الشابات اللاتى يرتدين الحجاب أو الخمار ويتبعن الممارسات الدينية يفعلن ذلك بحرية وليس تحت ضغط. يعبر هذا بالفعل عن ممارسة الحكم الذاتى والتعبير الناشئ من هويتهم الإسلامية التى اختاروها بأنفسهم والتى تميز تدينهم عن التدين المفرط لآبائهم.

يرغب المسلمون الشبان فى تنظيم حياتهم الاجتماعية بطريقة مختلفة عن باقى أفراد المجتمع، مثل بناء أسرهم، والمعاملات البنكية الإسلامية، وأسلوب المعاملات التجارية، وتفضيلهم لأسلوب مجتمعى فى الحياة. ما لم تنتهك هذه الممارسات القيم الأخلاقية الهامة،

فسوف تظل اختياراً فردياً ولا يثير أى نوع من القلق. وقد وصف جى إس ميل "J.S. Mill" هذه الممارسات بأنها تجارب فى المعيشة، فضلاً عن أنها تضفى ثراءً وحيوية على المجتمع، وينبغى أن يكيفها المجتمع الليبرالى بطريقة مناسبة.

أما السؤال: كيف ندافع عن القيم الليبرالية ونضمن ولاء المسلمين؟ فهو سؤال أكثر تعقيداً. يطلب الليبراليون من المسلمين أن يكون ولاؤهم وإخلاصهم نابعا من القلب. هم لا يريدون منهم أن يقولوا إن هذه هى الكيفية التى تفعل بها الأشياء هنا لأن فى الوقت الذى يكون فيه هذا الجدل صالحا فيما يتعلق بالعادات والتقاليد المحلية وقواعد المرور، نجد أنه لا ينطبق على القيم الأخلاقية، حيث إنه ينم عن الإكراه الأخلاقى(١٣). يريد الليبراليون أن يقنعوا المسلمين أن هذه هى القيم الصحيحة، ويعتقدون أن هذا يستلزم إعطاء أسباب ملزمة تغير الثقافات. وفى الوقت الذى تكون فيه هذه الأسباب متاحة فى حالة بعض قيم الليبرالية، مثل: احترام الحياة الإنسانية والكرامة الإنسانية وحقوق الأفراد بطريقة متساوية، فهى لا تكون متاحة فى حالة قيم أخرى: كالفردية والاستقلال الشخصى، واختيار الزوج، وقيود قليلة حول حرية التعبير. توجد أسباب جيدة حول القيود المفروضة على حرية التعبير، لكن هذه الأسباب تقتصر على التقليد الليبرالى وليس إقحام عنصر غريب لثقافة قائمة على القديم. بينما نجد الليبراليون مقتنعين بهذه الأسباب، نجد أنها لا تقنع كثيراً من المسلمين. تواجه الجماعات المهاجرة الأخرى صعوبات مماثلة، لكن الكثير يسلم بها نظراً لأنهم يجدون أسبابا داعمة فى تقاليدهم، أو بعيدة عن الشك بالنفس والخجل والاعتبارات الحكيمة. كثير من المسلمين لا يوافقون على هذا لأن هذا يؤكد قيمة حياتهم ويجددها عن طريق هذه الاعتبارات كما يريد الليبراليون، وينزعجون من تآكل هذه القيم تحت التأثير الليبرالى.

المسرح الآن مهيأ لعداء وشكوك متبادلة، يخشى كل جانب فيهم الآخر، ليس سياسياً فحسب لكن أخلاقياً وثقافياً، ويعتقدون بضرورة هزيمة أى طرف منهما لكى يحيا الطرف الآخر. الخوف شديد بين الليبراليين ويؤدى إلى هلع حقيقى. وعلى عكس المسلمين المتدينين الذين يشعرون أن الله يقف بجانبهم، فإن الليبراليين ليس لديهم هذا الشعور،

وينبغى عليهم أن يحموا قيمة حياتهم وأسلوبها بأنفسهم. لطالما اعتقد الليبراليون أن التاريخ يقف بجانبهم، غير أنهم اكتشفوا الآن أن التاريخ يتقلب حسب الأهواء العارضة، ويأذن بعودة العصور المظلمة التى استطاعوا تجاوزها منذ قرون عدة. عدم الثقة بالنفس المحبطة زاد من هذا الذعر الليبرالى. ورغم الصورة المؤلمة فى السنوات الأخيرة، فإن معظم الليبراليين الذين ينتقدون أنفسهم بشدة يدركون عدم استطاعتهم صنع حالة من الإجبار العابر للثقافات لبعض من قيمهم المحفورة فى الذاكرة. لذا، فإن إرغام الآخرين على أن يحيوا بهذه القيم يجعل ضميرهم غير مرتاح. وبما أن المسلمين يعجلون بحدوث هذا، فقد أصبحوا مادة أخلاقية، ومصدرًا للخوف والاستياء.

وقع الليبرالى فى هذه المشقة لأنه يطلب المزيد لأسلوب حياته عما هو مقدر له. أسلوب الليبرالى فى حياته يعد من الأمور العارضة تاريخيًا، كما أن هذا الأسلوب مغروس فى ثقافة معينة أو شكل من أشكال الفهم الاجتماعى للذات. هذا الأمر لا يضمنه التاريخ، أو تكفله الطبيعة البشرية، أو قائم على حُجة عامة، غير أن الحُجج الداخلية السليمة من الممكن أن تكون داعمة لهذا الأسلوب، مثل تلك الحُجج التى تعتمد على تاريخ المجتمع والتجارب والموروثات الأخلاقية والإرث الثقافى والدينى والأحوال الاجتماعية ومعدل التنمية. هذه الحُجج لا تقنع (ولا يوجد مبرر لاقتناع) جميع الناس ولا تضمن ولاءهم. يكفى أن هذه الحُجج إذا كانت سليمة، فينبغى أن يتم مناقشتها بشكل عام وأن يقتنع بها جميع أفراد أو معظم أفراد المجتمع الليبرالى. يرمز المجتمع الليبرالى إلى طريقة جيدة وحيدة لتنظيم الحياة الإنسانية، وأن هذا يعد قاعدة أخلاقية قوية بشكل كاف لدعم هذا المجتمع، وأن يتم استخدام مثل هذا الإرغام كأمر لابد منه وبطريقة متبصرة للعواقب. هذا ليس الأفضل، أو الأكثر عقلانية أو الشىء الوحيد الملائم عالميًا للمجتمع الجيد. إذا حصل الليبرالى على مثل هذا المطلب - كما يفعل كثير من الليبراليين الأوروبيين - فإنه لا يستطيع استرداده فحسب، ولكنه يُنهى اتهام المسلمين بأنهم غير عقلانيين وأغبياء ومتخلفين، ذلك الأسلوب الذى لا يمكن أن

ينصرهم للأبد. ينبغى على الليبرالى ألاً يكون هدفه هو إقناع المسلمين أن الأسلوب الليبرالى للحياة هو الأسلوب الأفضل، لكن بالأحرى يسعون إلى أن يقنعوا المسلمين ويجعلوهم يرون أن الأسلوب الليبرالى هو الأسلوب الجيد الوحيد للحياة، ليس عن طريق التأكيد أنه هو الأسلوب الوحيد المقبول لكى يكون الإنسان إنسانا، لكن بأن يؤكدوا على أن الليبرالى والآخرين يفهمون إنسانيتهم بهذا الأسلوب ولديهم حُجج سليمة لإلزام أنفسهم بهذا الأسلوب، هذا الأسلوب الذى ينبغى على المسلمين احترامه. ينبغى أن ينصب هدف الليبرالى على معنى الدفاع عن مجتمع معين بدلاً من إقرار نموذج عام لهذا المجتمع، وأن يكون معتدلاً فى تقديم الحُجج لإثبات صحة ما يدعى. إذا ظل بعض المسلمين غير مقتنعين، فهم على الأقل سوف يرون لماذا الآخرون مقتنعون، ولماذا ينبغى عليهم أن يسيروا معهم فى نفس الطريق لأسباب أخلاقية وعقلانية.

بمجرد أن يتم إدراك الثقافة بطريقة واضحة ويتم استخدامها فى الخطاب السياسى كمصدر للمطالب، فعندئذ سوف يُتاح شكل إضافى للحجة لكل من الليبراليين والمسلمين. من الممكن أن يزعم المسلمون بطريقة شرعية أنهم عندما يعرضون حُججا سليمة لمعتقداتهم وممارساتهم الثقافية، فإن هذه المعتقدات والممارسات ينبغى أن تُحترم من جانب الليبراليين، ويتم إدماجها بطريقة مناسبة مع معتقدات وممارسات الليبراليين حتى يتم التوافق بينهما. الليبراليون من جانبهم من الممكن أن يزعموا أن المسلمين ينبغى عليهم احترام المعتقدات والممارسات الثقافية السائدة عندما يتم إعطاؤهم حُججا سليمة. الموافقة على الاحترام الثقافى المتبادل بين المسلمين والليبراليين يحمل فى طياته مزايا عديدة. هذا الأمر يطمئن المسلمين على أن ثقافتهم يتم احترامها وتقديرها من المجتمع الأوسع، ولا داعى للهلع من الليبراليين والانطواء على الذات أو أن يصروا على العداوة. كما أن هذا الأمر يطمئن أيضًا المجتمع الأوسع أنه سيظل مسئولاً عن حياته الثقافية، وأن المسلمين لا يسعون إلى زعزعة استقراره عن طريق طلباتهم غير المسئولة، وأن الخلافات بين الطرفين من الممكن حلها من خلال

الحوار العقلانى الذى يجرى بين الطرفين بروح الالتزام المتبادل للحياة المشتركة التى يحيونها معًا.

إن الموافقة على الاحترام الثقافى المتبادل غالبًا ما يجنب الأطراف الاختلافات والقضايا الجدلية، ومن الممكن أن يتوصلوا إلى حل لهذه القضايا. وبما أن الجدل الثقافى مرتبط بالطرفين، فإنه لا يمكن توقع احترام طرف للمعتقدات والممارسات الثقافية للطرف الآخر ما لم يفعل الطرف الآخر الشيء نفسه. بيد أن احترام المعتقدات والممارسات الثقافية بين الطرفين ذهب أدراج الرياح عندما أُثيرت قضية الحجاب فى فرنسا، حيث مُنعت الفتيات المسلمات فى المدارس من ارتداء الحجاب، وقد أرادت فرنسا بهذا إعلاء قيمة العلمانية(١٤).

تنشأ المواقف الصعبة عندما يشعر الطرفان أنهما متكافئان من حيث أعراقهما الثقافية. وقد أصر قليل من الفتيات المسلمات الفرنسيات على ارتداء الحجاب مما أثار غضبا شعبيا(١٥). من الممكن أن تكون مثل هذه المصادمات بين الأعراف الثقافية الهامة، وبين حقوق الإنسان والعرف الثقافى، وأحيانًا بين حقوق الإنسان للطرفين. توجد قضايا جدلية منطقية فى كلا الجانبين. من الممكن إجراء بعض التعديلات على العلمانية الفرنسية والمبدأ الألمانى للحياد الدينى بحيث يسمحا بارتداء الحجاب والمعتقدات والممارسات الإسلامية الأخرى التى يمكن تبريرها والدفاع عنها. لكن فيما يخص الطرفين بطريقة متكافئة، فإن هذه الموروثات تعتبر منجزات تاريخية ذات قيمة، وتجسد القيم الهامة، واستثناؤها يجعلهم لا ينتمون للأغلبية، تلك الاستثناءات التى لا تكون فى مصلحة المسلمين، وتشكل اتجاها من الممكن أن يكون له عواقب سيئة. فى مثل هذه المواقف التى أطلق عليها جون رولز "John Rawls": "عدم الاتفاق المقبول"، من الخطأ أن نزعم أن مسارا واحدا للفعل فحسب يعتبر عقلانيا بحق. الحُجج المنطقية فى كلا الجانبين تستلزم وتخلق مساحة للتعايش المتبادل والتوصل إلى حلول وسطية بينهما.

الإسلام ومجتمع التعددية الثقافية

يجد المسلمون فى أوروبا - مثل نظرائهم فى أى مكان آخر - صعوبة فى التعامل مع المجتمعات ذات الثقافات المتعددة، مما يؤدى إلى ازدياد القلق الأوروبى. لا يوجد دين تقريبًا لا يعتقد أفراده أنه الدين الأفضل على الإطلاق بين جميع الأديان السماوية. يوجد هذا الشعور بالتفوق والريادة بقوة بين المسلمين. يعتقد المسلمون أن القرآن متفرد فى كونه التنزيل السماوى الأخير، وفى الدقة المتناهية له، وعدم تحريفه من جانب البشر، وطبقًا للقرآن، فإن كلمة الله وردت لليهود والمسيحيين أيضًا، لذا فهم يحترمون الله ويقدرونه كما أن رسلهم تعظم الله وتبجله. لكن، بما أن كتبهم السماوية عانت من التحريف بسبب تدخل البشر والفشل فى أن يحيوا بدون هذه التحريفات، فمن المفترض أن الإسلام يؤكد هذه الكتب السماوية ويكملها. وعلى الرغم من أن الإسلام يعتبر تعدديا فيما يتعلق بالدين اليهودى والمسيحى، فإن تعددية الإسلام يتم تفسيرها وتوضيحها داخل قالب مطلق أو مجرد. ويبلغ القرآن الناس أن الرسول قد جاءهم بالحق من ربهم، فليؤمنوا به، فهو خير لهم، وبأن من جاء بغير الإسلام دينا فلن يقبل منه[١٦]. وعلى الرغم من أن المسيحيين واليهود الذين هداهم الله يُترك لهم حرية ممارسة دينهم، فإنهم يظلون أهدافًا شرعية للتحول إلى الدين الأكثر كمالاً (الإسلام). أما فيما يتعلق بالديانات الأخرى مثل الهندوسية، فإنها تُرفض ولا يتم قبولها على اعتبار أنها أديان وثنية ومشركة بالله ولا تستحق الاحترام. إن النجاحات العسكرية منقطعة النظير للإسلام فى عصوره الأولى والوسطى خلقت بين أتباعه روح الانتصار والتأكيد على اعتقادهم بالريادة المطلقة للإسلام. أثناء فترة الاستعمار الأوروبى، كان هذا هو الأساس الوحيد لكرامتهم الجماعية وكبريائهم، ولاقى استحسانا قويا من أغلبيتهم الساحقة.

وقد انعكس تفوق الإسلام المطلق فى الاستحضار المتواصل لمجدهم الفائت عن طريق المسلمين المعتدلين والمتشددين على السواء، ووضح أيضًا فى كثير من معتقداتهم وممارساتهم. وبينما نجد أن المسلمين عليهم واجب دعوة أتباع الديانات الأخرى إلى الإسلام، نجدهم هم أنفسهم ليسوا أحرارا فى التحول إلى دين آخر على اعتبار أنه

ارتداد عن الدين وخيانة، ويستحق العقاب فى الدنيا والآخرة. فمعظم المسلمين متلهفون لإطلاع الآخرين على دينهم، لكن القليل منهم يعطى أهمية كبرى للاطلاع على ديانات الآخرين. قد يتزوج المسلمون النساء غير المسلمات، لكن لا يسمحون للآخرين بالزواج من نسائهم، ويعتقدون أن هذا من شأنه أن يساعد على ارتداد النساء عن دينهن. لا يعزى هذا إلى شعور المسلمين بالحصار أو الخوف من فقدان الهوية. وحتى فى الإمبراطورية العثمانية الواثقة من نفسها وقدراتها والتى حظى فيها اليهود والمسيحيون بقدر كبير من التسامح، عوملوا كمواطنين من الدرجة الثانية، ينقصهم حق المشاركة الكاملة فى الحياة السياسية. وفى الوقت الذى كانوا فيه مخيرين فى الدخول فى الإسلام، تم منع المسلمين بقوة من الدخول فى الديانات الأخرى، وغير المسلمين من أن يتزوجوا من النساء المسلمات.

لذا، كان اتجاه كثير من المسلمين فى أوروبا نحو مجتمع التعددية الثقافية من جانب واحد. فقد فهموا هذا المجتمع فى ضوء النموذج المصغر للإمبراطورية العثمانية، التى اتبعوا عاداتها وتقاليدها الخاصة، وأقاموا حياة قائمة بذاتها. يرحب المسلمون بالمجتمع متعدد الثقافات لأنه يمنحهم حرية العيش وفقًا لمعتقداتهم ومبادئهم، كما أنهم يستطيعون نشر معتقداتهم وممارساتهم الدينية الخاصة بهم. بيد أن معظم المسلمين يشعرون بقلق تجاه هذا المجتمع لأنه يضعهم على سوية واحدة مع الديانات والثقافات العلمانية الأخرى، ويعرضهم هم وأطفالهم إلى تأثير هذه الديانات والثقافات. وقد عبر المفكر الإسلامى البريطانى شابير اختار "Shabbir Akhtar" أثناء قضية سلمان رشدى عن هذا قائلاً: "إن فهمنا الإسلامى المتأصل للحرية الدينية وطبيعة ودور الدين فى المجتمع يصطدم أصوليًا بالتعددية الدينية الجديدة فى بريطانيا"[١٧]. وحسب رأى "شابير" وآراء أخرى متعددة، فإن التعددية الدينية الثقافية تقدم الإسلام على أساس أنه دين المسلمين، مثل اليهودية دين اليهود والهندوسية دين الهندوس، وترفض بطريقة غير ظاهرة طلبه بالعالمية والتفوق المطلق.

يؤدى منهج المجتمع متعدد الثقافات بهذه الطريقة إلى اتخاذ معظم المسلمين وجهة نظر تهدف إلى الاختلاف والتغيير عن هذا المجتمع، هم يرحبون به لأنه يعطيهم مساحة للحفاظ على هويتهم. يشجع مجتمع التعددية الثقافية أيضًا على وجهة النظر الضيقة والثابتة التى لا تهدف إلى التغيير، ولا تهدف إلى إقامة حوار قائم على الذهن المتفتح الذى يقبل الرأى الآخر دون تعصب بين الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافات وديانات مختلفة. لذا، تفضل جماعات كبيرة من المسلمين الانسحاب من المجتمع الأوسع أو الاحتفاظ بمساحة مريحة بينهم وبين المجتمع الأوسع، ويحرمون أنفسهم من فرصة التفاعل مع الآخرين، وفهم وجهات نظرهم واهتماماتهم، واتخاذ وجهة نظر نقدية لأنفسهم. هذا يفسر اتجاهم الحالى للدفاع بشدة عن دينهم وتاريخهم، ويرون الاحتقارات والإهانات التى قد تكون غير مقصودة، أو يقعون فريسة لاستفزازات الجناح اليمينى المضلل، أو يكون رد فعلهم لهذه الاستفزازات مبالغا فيه. من الواضح بصفة عامة أن المسلمين يريدون أن يقيموا حياة فى أوروبا بمفرداتهم وأساليبهم الخاصة.

مما لا شك فيه أن المسلمين فى أوروبا يتغيرون باستمرار، لكن أمامهم طريقا طويلا حتى يكونوا قادرين على المشاركة بحماس فى القضايا الجدلية لمجتمع التعددية الثقافية، والمساهمة فى صنع تاريخهم وحضارتهم اللذين يكونان عنوانًا لهم. يعيش المسلمون للمرة الأولى فى تاريخهم فى مجتمعات ليسوا بحكام فيها ولا رعايا، لكن هم بالأحرى مواطنون مماثلون يحظون بحقوق متساوية مع باقى أفراد المجتمع فى مجتمعات ديمقراطية ليبرالية جماعية[١٨]. يستلزم هذا أن يعيد المسلمون التفكير فى آرائهم القديمة حول حقوقهم والتزاماتهم، وعلاقاتهم بالأديان والثقافات الأخرى، واستجاباتهم للحداثة. وقد بدأ بعض مفكريهم فى تطبيق هذا المنهج، مثل: محمد أركون وطارق رمضان، وقد لاقت أفكارهم تأييدًا وتعاطفًا ليس بين المسلمين فى الغرب فحسب، ولكن أيضًا فى الدول الإسلامية. إذا استمر هذا الاتجاه ونجح المفكرون المسلمون فى تطوير الحوار الأوروبى - الإسلامى، فمن المحتم أن يلعبوا دورًا حيويًا فى بداية القضايا الجدلية وتقديم إرشاد قيم للأمة العالمية.

قد زعمت أنه فى الوقت الذى لا يمثل وجود المسلمين فى أوروبا أى تهديد سياسى وثقافى، من الممكن إذا تم تناول قضية المسلمين بحكمة من الطرفين، فسوف يثرى ذلك الحياة الأوروبية، نجد أيضًا جماعة صغيرة منبوذة من الشباب المسلم تكون مصدراً شرعيًا للاهتمام بهذه القضية. لم يحقق المسلمون الشبان فى معظم المجتمعات الأوروبية قدرا كبيراً من التعليم، كما أنهم يعانون من الفقر. ولنأخذ بريطانيا مثالاً، فنصف مسلمى بريطانيا تقريبًا يعيشون فى ظروف معيشية صعبة؛ حيث يحرمون من المساواة مع غيرهم من باقى أفراد المجتمع، بالمقارنة بـ٢٠٪ من إجمالى عدد السكان. أما معدلات البطالة بينهم فتمثل ضعف المعدل القومى. فضلاً عن أن ما يقرب من ٧٠٪ من الأطفال المسلمين يعيشون فى فقر مدقع ويتلقون الدعم من الدولة، وحوالى ٣٦٪ منهم يتركون المدارس بدون الحصول على مؤهلات. مُزجت هذه المساوئ الاقتصادية والاجتماعية بتجارب التميز والتهميش. لا يقبل الشباب المسلم أيضًا ثقافة أبويهم حيث أنهم لا يفهمونها تارة، ويعتبرونها محافظة ومتخلفة ومقيدة وليست مصدراً للكرامة والكبرياء تارة أخرى. يوجد غالبًا علاقة عاطفية محدودة بين الآباء وأطفالهم، كما أن الحوار بينهم قليل جداً. أما المشاكل المرتبطة بإساءة استخدام العقاقير والصحة العقلية والعلاقات الشخصية والجنسية؛ فتعتبر من المحرمات ونادراً ما يتم نقاشها فى الأسر. لا عجب إذن أن كثيرا من الآباء وكبار السن فى الأسر المختلفة يشعرون بتجاهل أبنائهم وعدم إشراكهم فيما يفكرون ويشعرون ويفعلون. وقد تأكد هذا فى حالة بعض الأفراد الذين اشتركوا فى الهجمات الإرهابية على لندن فى يوليو ٢٠٠٥.

على الرغم من نشأتهم فى بريطانيا، فإن كثيرا من المسلمين الشبان ينقصهم الجذور المتأصلة فى البلد، ويشعرون بعدم الانتماء لهذا البلد. يرجع هذا إلى أسباب متداخلة عديدة، منها: تركز المسلمين فى بعض أجزاء من البلد، مما يعنى أنهم يعيشون حياة متساوية، ويذهبون إلى المدارس الإسلامية، ولديهم اتصال محدود بنظرائهم من الشباب البريطانى، كما أن البطالة تحرمهم من فرص المشاركة فى مجالات الحياة المختلفة،

كما تحرمهم من أن يصبحوا جزءا لا يتجزأ من المجتمع البريطانى. أما هؤلاء الذين نجحوا فى اختراق الحدود والحصول على وظائف هامة فى المجتمع، فنرى أن المجتمع يخشاهم، ولا يأخذ بآرائهم وطلباتهم، كما نرى أن رؤيتهم لهويتهم البريطانية محدودة ومقصورة على إيجاد مكان محترم لهم.

يميل الشبان المسلمون إلى تشكيل جماعتهم الخاصة بهم التى تعتمد على الثقافة الفرعية المتقاسمة للمعارضة والتمرد والمعاناة، بعيداً عن ثقافة الشعب البريطانى وثقافة آبائهم. البعض يتحول إلى تجارة المخدرات والدعارة والجرائم الاجتماعية الطفيفة. ومن الأمور التى تسترعى الانتباه أن المسلمين الشبان يشكلون ٩٪ من السجناء الشبان، تلك النسبة التى تعتبر عالية بين نظرائهم من السجناء البريطانيين. كما يوجد اتجاه متزايد نحو إدمان المخدرات بين المسلمين الشبان، كما أن عدداً كبيراً من الأمهات المسلمات يعشن بمفردهن فى لندن، مما يعد ظاهرة مقلقة. أما هؤلاء الأفراد الذين يتجنبون الجريمة فإنهم يتحولون إلى الإسلام ليمنحهم شعورا بالكرامة والهوية، ولا سيما بين طلاب الجامعات والكليات.

على الرغم من أن الوعى الدينى بين معظم المسلمين قوى جداً، إلا أن هذا الوعى يتخذ شكلاً مختلفًا بين الشباب المنبوذ اجتماعيًا. هم ينظرون إلى إسلام آبائهم على اعتبار أنه إسلام تقليدى، مرتبط بثقافة وطنهم الأصلى وهوياتهم العرقية. هم يحترمون القرآن، لكنهم لا يلتزمون بالنص الدينى الذى جاء فيه. كما أنهم لا يتحدثون العربية ويعتمدون على العلماء التقليديين الذين جاءوا من أوطانهم الأصلية لكى يفسروا القرآن لهم. إسلام المسلمين الشبان لا يمكن أن يكون أكثر اختلافًا. كثير منهم يقرأ العربية، ولديهم مدخل مباشر للنص القرآنى، ويفسرونه بأنفسهم، أو يعتمدون على الآخرين مثلهم فى تفسيره. الإسلام طهرهم من الثقافة المحلية، وهم يلتزمون بالقرآن وتعاليمه فى توجهاتهم. إن الإسلام لا يُدرج فى حياتهم ولا يؤخذ كقضية مسلم بها، كما هو الحال بالنسبة لآبائهم؛ لكنه يعتبر رمزا لهويتهم التى يحتاجون إلى أن يؤكدوا عليها باستمرار، تلك هى أيديولوجيتهم التى تمنحهم برنامجا واضحا لأفعالهم وتصرفاتهم.

وبما أن الالتزام نحو الإسلام وتعاليمه يعد التزامًا مدركًا وواعيًا، فإنه يلقى بظلال خوفه على ضعف هذا الالتزام ونقصانه. هم بذلك يصير صوتهم أعلى، وتصبح شخصيتهم قوية لا تلين، ولا يصلون إلى حل فى تدينهم المفرط، لكى يحموا أنفسهم من الخوف بأن يصبحوا متراخين، ويطلبوا من الآخرين أن يوبخوهم إذا فعلوا ذلك. لا عجب إذن أن نجد أغلبية المسلمين الشبان - على عكس آبائهم - بين عمر ١٦ و ٢٤ يحبذون المدارس الحكومية الإسلامية عن المدارس العلمانية، ويريدون من النساء أن يلبسن الحجاب، ويفضلون تطبيق الشريعة فى القوانين البريطانية، ويؤمنون أن المسلم الذى يتحول إلى دين آخر يستحق الموت[١٩].

تستطيع الجماعات المجاهدة أن تحشد المسلمين الشبان، وذلك بعد أن يتحرروا من الروابط العرقية والوطنية، ويتحولوا إلى الدين على اعتبار أنه الأساس الوحيد لهويتهم، هذه الجماعات تجعل منهم أشخاصا مثاليين، ويشبعون غرورهم عن طريق وصفهم بالنخبة الحقيقية المسئولة عن شرف وكرامة الأمة. إن السعى إلى القضايا العالمية يمنحهم شعورا بالقوة والهدف والنشوة والانتماء، فضلاً عن استعدادهم لتكوين شبكة من الأصدقاء. السياسات الغربية المنحازة وغزو العراق وفضائح سجنى أبو غريب وجوانتانامو، كل هذه الأمور أعطت غضبهم بعدا أخلاقيا وزاد شعورهم أنهم ضحايا.

ثمة عامل مهم آخر يتمثل فى أن الانضمام إلى المقاتلين المسلمين فى أجزاء مختلفة من العالم والاشتراك فى أعمال إرهابية فى الداخل والخارج يعرض حياة هؤلاء الأفراد للخطر، ذلك الأمر الذى لا يحبذه المسلمون الشبان. يمكن التغلب على هذا الأمر عن طريق التفسير الشعبى للإسلام بين الشباب بأن لا قيمة للحياة البشرية، وأن الموت فى سبيل الله هو علامة على الاختيار والمناداة وتعبير الفرد عن حبه لله.

بالإضافة إلى أنه يفتح الطريق إلى الجنة، حيث يلتقى الفرد مع من يحب من الأفراد المتوفين، ومع الأفراد الذين يموتون بعده. سوف يرعى الله هؤلاء الأفراد كمكافأة لهم

على عملهم النبيل. ينظر إلى الموت بأنه لا شيء، لكنه إغفاءة ونهاية لإقامة مؤقتة وقصيرة على الأرض وبداية لحياة سرمدية سعيدة. لذا، فإن التخلى عن الحياة لا يكلف شيئا ويمثل اختيارا عقلانيا، بينما يراه المؤمن الحقيقى من أكثر المصطلحات مهابة وجلالا.

تلقى هذه الأمور الضوء على السبب الذى من أجله يشترك بعض المسلمين الشبان فى العمليات الإرهابية أو يتعاطفون بقوة مع الأنشطة الإرهابية. إن البطالة والتهميش والفقر ليست بالأشياء التى تقود إلى الإرهاب، لكنها تفرخ استياء عاما وشعورا باللامبالاة تجاه المجتمع، وتخلق مناخا يعم فيه عدم الاكتراث أو الرضوخ السلبى والضعيف تجاه الأنشطة الإرهابية. حتى عندما يكون لدى بعض أفراد أسر بعض الإرهابيين البريطانيين فكرة غامضة عما كان يفكر شبابهم فى القيام به، ولا يرغبون فى الفكرة، عندئذ إما أن يكونوا مقتنعين اقتناعًا غير كامل أن شبابهم لا يقصدون هذا، ومن ثم يغضون الطرف عما يفكرون فيه، أو يعتقدون أن الأمر معقد ومتشابك جداً لدرجة تسبب لهم الانزعاج والقلق. ومن العوامل المحفزة الهامة التى تساعد على القيام بمثل هذه الأنشطة الإرهابية هو خواء الهوية أو تفريغها من مضمونها عن طريق عزلة الشباب عن الوالدين ونبذهم لأفكارهم، كذلك عزلتهم عن ثقافات المجتمع الأوسع، وملء هذا الفراغ بهوية دينية تستحوذ على تفكيرهم، ذلك الأمر يفسر سبب انسياق بعض الشباب إلى الأنشطة الإرهابية. يتصل هؤلاء الأفراد المتورطون فى العمليات الإرهابية بالإسلام المعولم، ويدرجون داخل نطاق الجماعات الجهادية. إن قراءة الإسلام بالطريقة التى ينشرها هؤلاء المجاهدون لا يجعل الموت هينا فحسب ولكن أيضًا التزاما خاصا للنخبة الفكرية، و يحظى باستحسان معين من جانب الذين نالوا قسطًا وافرًا من التعليم.

أعيد تشكيل الوضع البريطانى بأشكال ودرجات مختلفة عبر باقى قارة أوروبا(٢٠). تتشابه معدلات البطالة النسبية للمسلمين الشبان فى فرنسا وألمانيا

وهولندا وإسبانيا، لكن التشريع ضد التمييز يعد أضعف نسبيًا. ويشغل كثير من المسلمين مناصب عليا هامة أو يمثلون بلدهم فى الخارج، ويجسدون تكاملهم واندماجهم فى المجتمعات الغربية. وفيما يخص سوء التعليم ومعدل الدخل وسوء الحالة الصحية للأطفال والتركيز على المقيمين والنسبة المئوية للمساجين وإقامة الصداقات بين العرقيات المختلفة، فبعض هذه المؤشرات أفضل وبعضها أسوأ بصورة هامشية لدى المجتمعات الأوروبية الأخرى. تفتقد هذه الجماعات الروابط بالمحيط الذى يعيشون فيه، بمعنى أنهم لا يشعرون بالانتماء إلى هذا البلد الذى يعيشون فيه، فضلاً عن شعورهم بنبذ المجتمع لهم، وعدم إدراجهم ضمن طبقات المجتمع المعروفة، ولكنهم يندرجون تحت الطبقة المتدنية، وتُعرف هويتهم بمفردات دينيـة إقصائية. ترى هذه الجماعة نفسها أنهم: "مسلمون فى أوروبا"؛ تصادف أن عاشوا فى أوروبا دون أى التزام عليهم، ليسوا "كمسلمى أوروبا"، الذين يرون البلد الذى يعيشون به مثل بلدهم، لا يوجد فرق بينهما، هؤلاء يطلق عليهم: "المسلمون المتأوربون" أو الذين يتقاسمون أفراد البلد الأصليين ثقافتهم وقيمهم. الإسلام هو القاعدة الوحيدة لهويتهم الشخصية والعامة، كما أن الإسلام يتحرر من التأثير المعتدل للهويات الأخرى. وبما أن هذا ما يؤمن به بالضبط حزب التحرير والوهابيون والسلفيون والمدافعون عنهم، فإن هؤلاء الشباب ينجذبون نحوهم[٢١].

إن إصلاح الشباب المسلم يستلزم الاعتناء ببعض العوامل التى تمت مناقشتها من قبل، وأن يتقاسم الشباب المسلم والمجتمع المسئولية. يصرح السياسون المحنكون والشخصيات العامة عبر أوروبا قائلين: "ينبغى أن نفوز بعقول وقلوب هؤلاء الشباب بغية إصلاحهم وتقويمهم"، لكن لا توجد فكرة واضحة لدى أحد عن كيف تعمل هذه القلوب والعقول (التى تختلف من فرد لآخر)، وماذا يعنى الفوز بها، وعلى ماذا تحتوى. إنه لا يمكن أن يعنى أن الشباب المغترب ينبغى عليه أن يحب البلد الذى استقر فيه مثلما يعنى ضمنًا الفوز بالقلوب، ولا يعنى أنهم ينبغى أن يُقروا سياستها بطريقة غير

نقدية أو يتخذوا وجهة النظر الليبرالية أو المعتدلة مثلما يدل ضمنًا الفوز بالعقول. لا يمكن ضمان هذه الأشياء للغرباء أو الأجانب أو السيطرة على هذه الأشياء، كما أنها أشياء غير ضرورية. ينبغي علينا - بالأحرى - أن نسعى إلى تحقيق الهدف الأكثر واقعية واعتدالاً لضمان أن يصبح هؤلاء الشباب مواطنين مسئولين، ويؤدوا الالتزامات الأساسية للمواطنة، بما فى ذلك احترام القانون، وأن يطوروا مع مرور الوقت الشعور بالانتماء المشترك مع باقى أفراد المجتمع.

على الرغم من أن المقترحات التى تمت مناقشتها تطلب من الآباء تقارير حول أنشطة أطفالهم، وشبكة معلومات شاملة، كما أنها طالبت الجامعات بإعداد تقارير عن الطلبة المسلمين، والتجسس على ما يقوله الأئمة فى خطب الجمعة، فضلاً عن المطالبة بوضع قيود على زيارات الشباب المسلم إلى خارج البلاد، رغم هذه الأشياء؛ فإنها أيضًا تنذر بعواقب وخيمة وسوف يكون لها تأثير عكسى، فضلاً عن أن هذه الأمور صعب تحقيقها تحت أى ظروف. هذه المقترحات لا تنبذ الجماعات الإسلامية فحسب، ولكنها أيضًا تدمر جسور الثقة بين هؤلاء الشباب والمجتمع. تعليم المواطنة فى جامعة مدراس بالهند يعد قيمة هامشية، لأن هذا يتم بعيدًا عن الأفراد الذين تشبعوا بالأيديولوجية الجهادية. وحتى إذا كان مُجديا أحيانًا، فإن الفصول الرسمية التى تُدرس القيم الأخلاقية يكون تأثيرها محدودا. مطالبة الأئمة أن يتلقوا تدريبهم فى المجتمعات الأوروبية له قيمة محدودة أيضًا؛ نظرًا لأن الأيديولوجية الجهادية يتم الحصول عليها، ليس فقط منهم، ولكن أيضًا؛ من مصادر متنوعة أخرى، فلا يوجد سبب يفسر لماذا الأئمة المدربون محليًا ينبغى أن يكونوا معتدلين. فى عصر العولمة تتدفق الأفكار والعواطف من خلال قنوات لا حصر لها، والحل لا يمكن أن يكون محليا بأكمله.

يطور الأفراد التزامهم نحو مجتمعهم ويشكلون رؤية لمكانهم فى هذا المجتمع على أساس تجاربهم وخبراتهم للكيفية التى يفهمهم بها المجتمع ويعاملهم على أساسها، وما ينبغى أن نركز عليه هو أن المجتمعات الأوروبية بحاجة إلى منح المسلمين الشبان

تدعيمًا لهم فى المجتمع، وأملا لمستقبل أفضل، وفرصة لتطوير هويات معتدلة متعددة والاستمتاع بها. ينبغى على المجتمعات الأوروبية أن تطور الإستراتيجيات التعليمية والاقتصادية وغيرها من الإستراتيجيات لمعالجة عيوبهم وعزلتهم، يتم هذا بالحديث والتشاور مع المسلمين الشبان. يجب أن يعامل المجتمع هؤلاء الأفراد باحترام، وكذلك يحدد المجتمع هويته التى يشعر من خلالها جميع المسلمين، بما فيهم الشباب، أنهم جزء قيم ومكمل لهذا المجتمع. ونظرًا للأيديولوجية المهيمنة للدولة الوطنية، فإن المجتمعات الأوروبية الغربية توازى الهوية الوطنية بالهوية الثقافية، كما أنها توازى الهوية الثقافية بالإرث اليهودى - المسيحى. لذا، فإن الفرد لا يمكن أن يكون مسلمًا ومواطنًا مكتملاً، على الأقل ليس بمقدار متساو. يفسر هذا السبب الذى من أجله يُعتقد أن تحول البيض الغربيين إلى الإسلام ليس تخليا فقط عن دينهم، ولكن أيضًا عن ثقافتهم وهويتهم الوطنية. فى الوقت الذى يبدأ الأوروبيون فى اجتثاث الهوية القومية والموافقة على أن الأوروبى من الممكن أن يكون أبيض أو بنيا أو أسود اللون، فهم بحاجة أيضًا إلى استبعاد الدين.

بينما تسعى المجتمعات الأوروبية إلى حماية نفسها من الهجمات الإجرامية بكل السبل الشرعية والضرورية، ينبغى على هذه المجتمعات أن تعمل فى إطار القانون، واحترام حقوق الإنسان، وأن يتجنبوا أن يخصوا المسلمين من بين الجميع، وإرجاع كل ما يحدث إليهم. لا يوجد معايير حكومية تستطيع أن تعمل بدون تعاون ودعم الجماعات الإسلامية، وينبغى ألاً تقوم الحكومة بتصرفات تفقدها هذا الدعم والتعاون. السياسة الخارجية لها مضامينها الخاصة بها، ولا يمكن وضع هذه السياسة فى إطار معين يجعلها بمعزل عن الجماعات الإسلامية. من الممكن أن يتحقق هذا الأمر، ولا سيما فى عالمنا الذى يتسم بالاعتماد المتبادل، حيث يكون المواطنون جزءا من المنظومة العالمية. وفى الوقت الذى لا تستطيع فيه المجتمعات الأوروبية أن تكون رهينة لجماعات المجتمع وضغوطها، على الرغم من أنها أحيانًا تكون كذلك، فمن المحتم أن تتغير سياسة

هذه المجتمعات تجاه الشرق الأوسط بحيث تكون منصفة وعادلة عما هى عليه الآن بغية تحقيق العدالة والوفاق الوطنى.

تلعب المجتمعات المسلمة أيضًا دورًا هامًا مناظرًا لدور المجتمعات الأوروبية. فهم بحاجة إلى نقد ذاتهم ومعالجة عيوبهم ونواقصهم، وإيجاد وسيلة للتغلب على شعورهم أنهم ضحايا، وأن جميع شرورهم ومساوئهم سببها المجتمع. تركز كثير من الحلقات النقاشية التى تجمع المسلمين على عرقية المجتمع ورهاب الإسلام "Islamophobia"، وهم محقون فى ذلك، لكنهم يتجاهلون ما تستطيع أن تفعله هذه الجماعات لاستعادة عملهم الفردى والجماعى وإعادة تشكيل أنفسهم من جديد. الجماعات المسلمة بحاجة إلى إصلاح النسيج الاجتماعى المفكك، وبناء أسر قوية وشبكات معلومات داعمة، وأن تحتضن شبابها وتهتم بهم اهتمامًا أكثر مما هو عليه الآن، وأن تصلح من الممارسات الاجتماعية والدينية التى من شأنها أن تعزلهم وتسبب لهم شعورًا بالضيق والاختناق. كما ينبغى أن تقدم النخب الثقافية والدينية أسلوبًا جديدًا لقراءة الإسلام يرتبط بالحداثة الأوروبية، ويواجه التفسيرات الفاسدة لنظام القاعدة وأتباعه.

تستحق القضايا العالمية الاهتمام والمتابعة، لكنها يمكن أيضًا أن تكون مهربا مريحا من المهمة الحيوية لاستعادة القوة والنشاط للمجتمع الذى يكون الفرد جزءا منه، وحيث يستطيع الفرد أن يصنع شيئا مختلفا. فضلاً عن أنه ليس كافيًا أن نلقى بالمسئولية على الغرب ولاسيما الولايات المتحدة لحالة العالم الإسلامى المؤسفة. تعتبر كثير من المجتمعات الإسلامية متواطئة مع الغرب، مما أدى إلى الهيمنة الغربية. نحن بحاجة إلى أن نكشف ونتصدى للأنظمة القمعية، وتواطؤ بعض الدول الإسلامية مع الغرب، والمعاملة المجحفة للأقليات المسلمة وغير المسلمة، على أن نتناول جميع هذه الأمور بطريقة عادلة. وفى عصر العولمة الذى نحياه، فإن كفاح المسلمين من أجل الكرامة والمساواة فى أوروبا الغربية لا ينفصل عن الكفاح الذى يحدث فى العالم بأسره.

يثير التعاون بين الحكومات والجماعات المسلمة أسئلة صعبة بخصوص التمييز التقليدى بين العام والخاص، وسلوك وطبيعة البشر، والدور والمجال التشريعى لعمل الحكومات، وتحديات بعض الرؤى الليبرالية الحالية حول الموضوع. يصر الليبراليون بصفة عامة على أن الحكومة ينبغى ألاَّ تعترض على ما يحدث فى التجمعات الدينية وما يحث عليه رجال الوعظ الدينى، فهذا الأمر يخرج عن نطاق اهتمامنا فلا يعنينا الطريقة التى يرى بها الآباء أبناءهم وعلاقاتهم بأبنائهم، ولا يعنينا أيضًا الأماكن التى يذهب إليها الناس فى إجازاتهم. ينبغى أن نظل واضحين فى الطريقة التى يفسر بها الناس نصوصهم الدينية ونوع الجدل الذى يطرحونه، وهكذا. تلك التحفظات من شأنها أن تحدث فجوات بين المجتمعات الأوروبية والمسلمين، فضلاً عن أن الليبراليين بحاجة إلى أن يسألوا أنفسهم: "إذا كنا كليبراليين محقين فى فعل ذلك، متى نفعل ذلك ولماذا"؟.

الهوامـــش

(١) المقالات وهيئة التحرير فى الجرائد والمجلات الوطنية والمحلية الرئيسية، وكذلك الحلقات النقاشية البرلمانية فى الدول الأوروبيـة؛ يقـدمون أمثـلة لا حصر لها لهذا الأمر. هذه الرؤيـة تنعكـس أيضًا فى أعمال النظـرية السياسية والاجتمـاعية. ومن أجـل الحصول عـلى دراسة متبصرة للمسلمين الأوروبيـين، انظـر: "Kalusen (2005)".

(٢) من الواضح أن الإسـلام فى أوروبا أصبح مجـالاً هامًا للبحث من ثمانينيات القرن العشرين فصاعداً. تكفلت المؤسسة العلمية الأوروبيـة برعاية مشروع تعاونى فى جميع أنحاء أوروبا فى أواسط ثمانينيات القرن العشرين. وقد عقد السويديون مؤتمرًا عام ١٩٨٦، أطلق عليه: "الوجود الاسلامى الجديد فى أوروبا". تعارض هذا مع خلفية موضوع سلمـان رشدى فى بريطانيا، ومسألة الحجاب فى فرنسا، اللذان ظهرا على المشـهد فى العـام نفسـه. بدأت أوروبا الآن تكتـشف هذه الأمـور، ومن ثم بدأت تظهر خـوفـهـا من المسلمين. فى الولايات المتحدة، بدأت الرؤية الأمريكية للإسلام فى الظهور معتمدة على فصل واضح بين الأمور الدينية والعلمـانية، وحق تفسير الفرد للقرآن، وإعطاء حدود حاكمة لسلطة المساجد على الأئمة.. إلخ. بعض المعلقين يسمونه presbyterian (تابع للكنيسة المشيخية البروتستانتية) أو "Islam "Baptist (الإسـلام المُعمـد). انظر: "Haddad and Smith (2002 ,pp.128ff)" انظر أيضًا "Esposito and Burgat (2003)".

(٣) رحب الليبراليون والمحافظون فى بريطانيا بالتعددية الثقافية منذ سبعينيات القرن العشرين. أثناء الحقبة التاتشرية، لم تكن التعددية الثقافية مفضلة لدى المحافظين، لكن الليبراليين ظلوا على حالتهم فى الترحيب بالتعددية الثقافية، وحتى حكومة المحافظين فعلت القليل لإعاقة تقدمها. على الرغم من أن قضية "سلمان رشدى" ثبطت من حماس الليبراليين نحو التعددية الثقافية، إلا أنهم استمروا فى تأييدها ودعمها. فى السنوات القليلة الماضية، ولا سيما بعد أحداث ١١ سبتمبر، اتخذ كثير من الليبراليين وجهة نظر مغايرة تجاه التعددية الثقافية، زاعمين أن التعددية الثقافية تؤدى إلى فصل كثير من الجماعات عن باقى أفراد المجتمع وتخصيص "جيتو" خاص بهم، وتعطى لهم ترخيصًا بالاستمرار فى الممارسات المريبة، وتجعلهم مناوئين للقيم المشتركة والتماسك القومى. معظم الأمثلة التى يقدمونها تشير إلى المسلمين. حدث اتجاه مماثل فى هولندا، حيث كانت التعددية الثقافية ذات قيمة لسنوات والآن يُلقى اللوم عليها لفصل المسلمين. لم تكن فرنسا وألمانيا وبلجيكا وأسبانيا شغوفين بالتعددية الثقافية، والآن يعتقدون أنهم كانوا على صـواب لاتخـاذهم هذا الموقف. نشـأ مـثل هذا التشـويش والاضطراب فى النقـاش؛ لأن المصطلح تم استخدامه بمعنيين متضادين. فهو يعنى للبعض معاملة أى مجتمع ثقافى كعالم فى حد ذاته ويتضمن أفكارًا وحقائق ثقافية غير مطلقة ولكنها مقيدة بما يكون عليه عقل الإنسان. ويعنى الآخرون، بما فيهم أنا،

أنه لا توجد ثقافة مكتملة الجوانب، وهي تستفيد من الحوار النقدى مع الآخرين، وتتضمن رفضًا للأفكار والحقائق غير المطلقة. وبمجرد ما تظهر الاختلافات، لا يكون هناك مكان لوجود الاختلافات فى الآراء بين هؤلاء الذين يرفضون ويحبذون التعددية الثقافية. لمزيد من المناقشات القيمة انظر: "Phillips (2007) and modood (2007)" and. كثير من الذين يوافقون على مجتمع متعدد الثقافات يرفضون التعددية الثقافية لأنهم يعتقدون أنها تحول ما يعتبرونه حقيقة تدعو للأسف، لكنها لا يمكن الفرار منها، إلى قيمة.

(٤) أذاعت وزيرة الهجرة فى هولندا ريتا فيردونك "Rita Verdonk" أن المهاجرين سوف يكونون مضطرين إلى اجتياز امتحان فى اللغة والثقافة الهولندية وأن يحضروا ٣٥٠ ساعة فى الفصول الدراسية قبل أن يصبحوا مقيمين دائمين، انظر "Time, 28 February 2005 ,p.37". فى بلجيكا، فيليب ديونتر "Filip Dewinter"، قائد حزب "Far Right Vlaams Belang"، الذى فاز بما يقرب من ربع التصويت الوطنى فى الانتخابات الإقليمية فى يونيه ٢٠٠٤، أراد أن يمنع المهاجرين المسلمين من الزواج فى مسقط رأسهم وإحضار زوجاتهم إلى بلجيكا، انظر: "Time ,Op.cit P,38". وفى بريطانيا، أيد بعض أعضاء حزب العمال وكثير من مؤيديهم الليبراليين هذه الفكرة.

(٥) نظرًا لأسباب مختلفة، لم يُثِر كثير من المسلمين في الولايات المتحدة هذا النوع من القلق الثقافي. وكثير منهم لم يكونوا أكثر من الناحية الاقتصادية، ولم يتمركزوا فى مكان واحد من حيث الإقامة. كما أن الذكريات التاريخية للإسلام مختلفة. المسافة الجغرافية بين الدول الإسلامية كبيرة، ونسبة المسلمين أصغر. بما أن الاستقصاء لم يجمع معلومات حول الدين، فإن أعدادهم قدرت بثلاثة إلى ستة مليون، يعد هذا أقل من ٢٪ من عدد السكان. وحوالي ١٠٪ من المهاجرين الجدد كانوا مسلمين. وبما أنهم جاءوا من أقطار مختلفة، فهم لا يشكلون جماعات منظمة. أما ثلث المسلمين الأمريكان فقد تحولوا إلى أمريكان أفارقة، ومن ثم لم يروا الإسلام على اعتبار أنه دين خارجي. ترى الولايات المتحدة نفسها كبلد للمهاجرين يقيمون معًا علاقات ويتحدون معًا من خلال الدستور، بدلاً من أن ترى نفسها كدولة قومية قائمة على ثقافة مشتركة، وهى أقل عصبية بشأن الاختلافات الثقافية وغيرها. يسمح هيكلها السياسى بمدى أكبر للتنوع العرقى ويضع حدودًا واضحة لهذا التنوع؛ مما يؤدى إلى تحويل طلبات المهاجرين فى اتجاهات معينة. يختلف المجتمع الأمريكى وثقافته اختلافًا كبيرًا عن المجتمع الأوروبى وثقافته، الذى يفرض قيودًا مشددة على المهاجرين. وبما أن الولايات المتحدة تسمح بحرية التعبير الدينى، فإن المسلمين يشعرون براحة أكثر مما يشعر به المهاجرون فى أوروبا.

من الواضح أن المهاجرين المسلمين يثيرون قلقًا واضطرابًا لا يصدر عن الأقليات العرقية والدينية. يرتبط هذا بعددهم، وأنواع الطلبات التى يحتاجونها، وأشكالهم ودرجات تأكيدهم لذاتهم واعتزازهم بها، وبالطبع الموقف الدولى المعاصر. وإذا تحدثنا من الناحية التاريخية، فإن القلق الذى يثيره المسلمون يشبه القلق الذى يحدثه اليهود الكاثوليك فى بعض الأقطار. وعلى عكس سوء الفهم الشعبى، فإن الإسلام اجتاز تغيرات جذرية عن أى دين آخر. اجتازت تركيا تحت حكم كمال أتاتورك، الذى اتسم بالعلمانية الشديدة، تغيرات كبيرة، بما فى ذلك التغيرات فى الملبس وطريقه الحوار وهكذا. قللت ليبيا تحت حكم القذافى من قبضتها على العلماء، وأصروا على تفسير الإسلام بطريقة راديكالية، وشجعوا على وضع المسلمين لتقويمهم بداية من وفاة الرسول بدلاً من الهجرة. وأعلن جمال عبد الناصر فى مصر التفسير الاشتراكى للإسلام، وقام بتأميم جامعة الأزهر فى عام ١٩٦١. جميع هذه التغيرات وغيرها التى حدثت فى وقت الأزمات بدأتها حكومات معينة، ولا تنمو من العملية المستمرة للنقد والتغير الثقافى. هذا يفسر لماذا هذه الحكومات ظلت مزعزعة وغير مستقرة.

(٦) مقتبس من "Pieterse (2007 ,p.192)".

(٧) انظر: "ICM Survey for the BBC, Radio 4,24 December 2002" ومن العجيب أن نسبة هؤلاء الذين يزعمون أنهم وطنيون كانت عالية ضمن الرجال ثم النساء (71 Percent as opposed to 60 Percent) وعلى نحو غير متوقع، كانت النسبة عالية بين هؤلاء الذين يقعون فى قمة الهرم الاجتماعى، وكانت منخفضة بين هؤلاء الذين يقعون فى أسفل الهرم الاجتماعى (73 Percenta as oppossed to 60 Percent) وكانت النسبة كبيرة بين كبار السن (٩٠٪)، على عكس صغار السن (٦٠٪). من الممكن أن تكون صناديق الاقتراع مضللة إلى حد كبير وينبغى أن تُقرأ بعناية كلمات مثل: وطنى وولاء، تعنى أشياء مختلفة لشعوب مختلفة، بما فى ذلك مستطلع الآراء وموضوعاته. كثير من الشعوب يحبون أوطانهم لكن لا يطلقون على أنفسهم وطنيين نظرًا للحصرية والولاء غير النقدى وقوة العاطفة المرتبطة بهذا. مفرداتنا فى هذا الصدد ضحلة جدًا ومقصورة على التعبير عن مدى المشاعر التى يشعر بها الفرد تجاه بلده وشعبه، وكلاهما مختلفان.

(٨) معظم مريديه من الرجال المسلمين الشبان الذين يختلفون فى رؤاهم عن آبائهم. إسلام الجيل الأول من المهاجرين كان شفهيًا وقوميًا ومرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالثقافة المحلية والعادات والتقاليد. لكن إسلام أبنائهم وأحفادهم هو إسلام نصى، تعلموه فى المساجد والمدارس، ويفتقد إلى الاستمرارية التاريخية، وشكله المفكرون والأئمة، وغالبًا يكون هجوميًا وصوته مرتفع.

(٩) البيان الإسلامى الذى نُشر عن طريق المؤسسة الإسلامية التى أسسها "Kalim Siddiqui" فى لندن فى ١٩٩٠ اتخذ وجهة نظر مغايرة. بينما الاتفاق على أن المسلمين لديهم واجب للولاء للدولة التى استقروا فيها، فإن هذا الولاء تتم السيطرة عليه إذا دخل فى صراع مع الأمة. كانت المؤسسة مخلصة لآية الله خومينى وعكست وجهة نظر الأقلية.

(١٠) لإعطاء خلفية عن قضية سلمان رشدى، انظر: "Parekh (1990)".

(١١) قاتل "Theo Van Gogh" احتل مكانًا بارزًا منذ سنوات قليلة فى مجلة هولندية، مع عرض صورة له على الغلاف كمثال لاندماج المسلمين الناجح فى المجتمع الهولندى. وقد انضم مؤخرًا إلى عصابة دولية للإرهابيين الإسلاميين.

(١٢) انظر: "Paul Cliteuru's Cast Your Discomfort Aside, The times Education Supplement ,18 February 2009".

(١٣) على الرغم من أن "Brian Barry" يتحدث كثيرًا عن الثقافة، إلا أنه لا يقدم تحليلاً منظمًا لها. هو عادة يساويها بالعادات ويعتقد أنها ترتكز على سلطة الموروثات من العادات والتقاليد. لم يدرك أن الثقافة تستطيع أن تتضمن حُججا تتعلق بها.

(١٤) تعقدت الحالة الفرنسية: نظرًا لأن التلميذات المسيحيات سُمح لهن بارتداء الصليب الذى يحمل صورة المسيح عليه كرمز للدين المسيحى، مما أدى إلى تذمر الفتيات المسلمات، واعتبرن ذلك نوعًا من أنواع التمييز. من الممكن أن تمنع فرنسا ارتداء الصليب الذى يحمل صوره المسيح أو على الأقل الصليب أيضًا، لكنها لا تجرؤ على فعل ذلك لخوفها من إثارة الفوضى والبلبلة والاصطدام بحقوق الإنسان. لذا، زعمت أن الصليب يختلف عن الحجاب، فالحجاب له بعد تفاخرى، كما أنه يهدف من ورائه إلى محاولة إقناع

الآخرين بالمعتقدات الإسلامية والارتداد عن دينهم، ومن ثم دمر الحجاب مبادىء العلمانية على عكس الصليب الذى لم يفعل ذلك. على الرغم من أن هذا الجدل ليس خادعًا كما يزعم نقاده، فهو لا يستطيع أن يتحمل العبء الذى تضعه الحكومة الفرنسية عليه.

من الممكن أن يُجسد الحجاب كثيرًا من الأشكال المختلفة. فمن الممكن أن يكون ارتداء الحجاب خضوعًا لضغط الوالدين والمجتمع وإشارة إلى عدم المساواة. من الممكن أيضًا أن يدل على التطور الروحى الشخصى أو التحول نحو الداخل، وأن يكون بيانًا للهوية التى يختارها الفرد. وفيما يخص بعض الفتيات الفرنسيات اللواتى ارتدين الحجاب، فرض عليهن الحجاب قيودًا وأصبحن أقل اجتماعية وانبساطًا، وهذا ما كن يبغينه. من الممكن أن يكون الحجاب أيضا وسيلة للانتقال إلى الأولاد دون القول بأنهم لا يهتمون بأنواع معينة للأنشطة أو العلاقات. بما أن الحجاب مهيأ للتفسيرات المتضاربة، فإن السلطات المدرسية والحكومة يواجهان قرارًا صعبًا. الحكومة الفرنسية أرادت أن توضح ثانوية وإنكار مساواة النوع والضغط على الفتيات الأخريات لفعل الشىء نفسه. هذا مكنها من أن تظهر أن منع الحجاب لا يتنافى مع المادة التاسعة من الميثاق الأوروبى لحقوق الإنسان، الذى يكفل الحرية فى أن تظهر دينك ومعتقداتك. اتخذت كل من سويسرا وتركيا طرقًا قانونية مماثلة.

ثمة قصة متصلة بهذا الموضوع. كان يوجد جدل فى اجتماع القبائل فى "كابول" عن إنهاء عادة أن تمشى المرأة خلف زوجها بخطوات. أصر الراديكاليون من الشباب على أن المرأة لا ينبغى أن تمشى بجانب الرجل فحسب، لكن ينبغى أن تتقدمه. سوف يظهر هذا للعالم أن البلد بدأ فى التغيير وإحضار دولارات أمريكية أكثر.

(١٥) المُعلم فى ألمانيا هو خادم للشعب يمثل الدولة الحيادية والنزيهة، وفوق ذلك يتوقع منه أن يكون سياسيًا ودينيًا وعلاقات أخرى للتعريف. هذا يفسر لماذا هو ليس مُطالبًا أن يقوم بإضراب ولا مُطالبًا أن يرتدى ملابس حيادية وهكذا. عندما قررت "Fereshta Ludin" أن ترتدى الحجاب فى المدرسة، أخبروها أنه لا ينبغى أن تفعل ذلك. أحالت بدورها الأمر إلى المحكمة الدستورية الفيدرالية على أساس أن هذا يعتبر حقًا من حقوق الإنسان، وأن من حقها أن تمارس دينها. على الرغم من أن المحكمة شاركت فى إحداث توتر وقلق بشأن تصرفها إلا أنها لم يكن أمامها بديل فى القانون فى الحكم لصالحها. ثمة حالات أخرى حيث الاستثناءات والإعفاءات من الممارسات المتوطدة تم منحها لتتوافق مع حق الدين.

اشتكى كثير من الكتاب من أن حقوق الإنسان تم استخدامها من أجل تغيير ثقافتهم، وبأن الألمان فقدوا السيطرة عليها. بينما لم يرغب البعض منهم فى تغيير العادات والتقاليد المتأصلة، الآخرون رغبوا فى رسم خط فى الممارسة، التى اعتبروها شيئًا محوريًا لأسلوب حياتهم. يتطلب هذا إحداث توازن دقيق بين احترام حقوق الإنسان والتمسك بالموروثات الثقافية القيمة. ليس من الواضح أن حقوق الإنسان ينبغى أن تختلق بطريقة آلية الموروثات. ربما تشعر المحاكم أنها مقيدة قانونيًا باتخاذ وجهة النظر هذه، ومن ثم تعزل قراراتهم الأغلبية العظمى، ويصبحون مثيرين للنزاع، كما حدث فى ألمانيا؛ لذا، فإن مثل هذه الأمور ينبغى تسويتها سياسيًا، وقد عبر "Jahanne Kandel"، ذلك الشخص الشغوف بالدفاع عن الحوار المسيحى – الإسلامى، جيدا عن وجهة النظر هذه عندما طلب من المنظمات الإسلامية إذا كانت محقة فى أن تستخدم حقوق الإنسان لدفعها من خلال تفسيرهم للإسلام عن طريق وسائل المحاكم الألمانية والحفاظ على الممارسات التى قد تكون منفردة لأغلبية الألمان، انظر مقاله فى "Islam und Gessellschft, Nr.2, Berlin: Freinrich-Ebertstiftung, no date".

لا يخلو أى مجتمع ليبرالى من التوتر البنائى. فهذا المجتمع ملزم بحقوق الإنسان والموروثات الثقافية. عندما يتم تفسير هذه الأمور بأسلوب معين أو ضغطها خلف نقطة معينة، فإن حقوق الإنسان قد تزعزع الموروثات الثقافية. وعلى العكس، إذا وضعت الموروثات الثقافية حدوداً لحقوق الإنسان، فإن هذا الأمر من شأنه أن يضعف تلك الموروثات. من المفروض أن تتحلى الأغلبية والأقلية بالشعور الجيد من أجل الحفاظ على توازنهما.

(١٦) توجد آيات أخرى تعرض الروح التعددية، مثل: 2:136, 5;48, 6:83-96 and 29:46.

(١٧) Is Freedom Holy to, see also Akhtar (1989, p.102) (1990) liberals?

(١٨) أوروبا ليست داراً للسلام ولكنها أيضاً ليست داراً للحرب؛ لأن أعداداً كبيرة من المسلمين ولدوا هناك، ونالوا جميع الحقوق، وبدءوا فى تشكيل القواعد العامة للسلوك فى المجتمع الأرحب. يستلزم هذا من العلماء المسلمين أن يطوروا رتبة جديدة بمطالبهم المناسبة والتزاماتهم. اخترع زكى بدوى، لاهوتى مصرى - بريطانى شهير، الرتبة الثالثة لدار الاتفاق (The Land of Contract). إنها مفيدة لكنها تضل الطريق عندما ترى المسلمين على أنهم ليسوا أكثر من مجرد اتفاق أو تعاقد بطبعهم.

بعض المسلمين يرون وجودهم بطريقة خاطئة فى أوروبا مقارنة بهجرة الرسول إلى المدينة، ويرسمون نهايات مضللة منها. وكما يقول إسماعيل: "هذه مدينتنا. نحن وصلنا، ونحن هنا (quoted in fuller, 2003,p.185)": أسس الرسول مجتمعاً جديداً له قواعده وهيكل السلطة الخاص به، لم يكن المهاجرون المسلمون كذلك. هاجر الرسول من أجل تجنب الاضطهاد، وكان المسلمون مهاجرين متطوعين. ومن أجل تفسير خلاق للإسلام الذى يضع هذا فى الحسبان، انظر: "Ramadan (2004)".

(١٩) Populous Poll, cited in a policy Exchange Report, entitled Living Apart Together, 30 January 2007 (www.policyexchange.org.uk).

(٢٠) وصلت أحداث الشغب فى فرنسا إلى أعلى مستوياتها، مما أدى إلى إفساد واكتظاظ مناطق "Sous-Bois" و"Montfermail" بالسكان، حيث كان نصف الشباب لا يعملون، ولا يوجد شىء يفعلونه سوى مشاهدة التليفزيون وبيع العقاقير المخدرة على نحو غير مشروع. هؤلاء الشبان كانوا معرضين لمضايقات وإهانات رجال الشرطة. تم فقد جيل بأكمله بهذا الأسلوب. فلا قيمة لأن الأحياء الفقيرة فى الولايات المتحدة تمثل صورة مختلفة تماماً عن نظيرتها الأوروبية. هم كانوا أكثر فقراً وعنفاً، لكن يقدمون روحاً مجتمعية أكبر. الدين بصفة عامة يجعلنا نشعر بالسعادة والسمو، على عكس كثير من أحياء الأقليات الفقيرة؛ حيث إنهم حادو الطباع وعدوانيون. تلعب النساء دوراً أكبر فى تجمع العائلات مع بعضها البعض فى أحياء الأقليات الفقيرة.

(٢١) انظر "Olivier Roy, Briain, home, grown Terror, Le monde Diplomatique, 5 August 2005, P.1"، حيث يتحدث عن المسلمين الذين ولدوا من جديد وتمرد الجيل الذى كان يفتقد إلى الهدف بين ثقافتهم وأصل الغرينة، انظر أيضاً: "Modood (2005)".

الفصل السابع

باثولوجيا الهوية الدينية

زعمتُ فى الفصل الثانى أن الناس لديهم هويات جمعية، وأن هذه الهويات بحاجة إلى توازن. لا يوجد تكافؤ بين جميع الهويات فى مجالها وعمقها وأهميتها؛ بعض الهويات تغطى مجالات هامة للحياة الإنسانية وتشكل الطريقة التى تحدد الآخرين وترتبهم. إحدى هذه الهويات الجمعية هى الهوية الدينية. يعتبر الدين مصدراً لقيم ورؤى المؤمنين، وأساس كينونتهم، وإطارهم المرجعى، فضلاً عن أن الدين يحكم ويدير جميع مجالات حياتهم. تستطيع الهويات الأخرى، مثل: الهوية الوطنية والثقافية أن تكتسب هذه الدرجة من الأهمية، لكن لا تمتلك بصفة عامة نفس المدى والعمق للهوية الدينية أو التعامل مع الأمور بنفس درجة الاهتمام.

يتم تفسير وشرح الوعى الدينى بوضوح على أساس فكرتين متداخلتين ومرتبطتين ببعضها البعض، وهما: الترانسندنتالية والإيمان. يرتكز الوعى الدينى على فرضية أن العالم الإمبريقى أو العالم كما نعرفه من خلال الملاحظة والتجربة ليس كافيًا، ويعتمد فى أصل أو معنى أو أساس أو مبادئ السلوك على مصدر يقبع خارج هذا العالم. ورغم اختلاف الديانات اختلافًا كبيراً فى الطريقة التى تعرف به المبدأ أو الكائن الترانسندنتالى وتربطه بالعالم؛ إلا أنها تشترك جميعا فى تلك الفرضية التى ترفضها الرؤية الدنيوية للعالم[١]. لما كانت طبيعة المصدر الترانسندنتالى وعلاقته بالعالم لا يمكن أن يقوم عليها دليل إمبريقى، فإن الدين يقتضى الإيمان.

بحكم طبيعته يواجه أى دين تحديات متعددة. ثمة أمران يشغلان بالنا من هذه التحديات: الأول: أنه على الرغم من أن الدين يقتضى الإيمان، فلا يمكن أن يقتصر الأمر على الإيمان وحده. يحتاج الدين إلى خلق علاقة مرضية بين الإيمان والعقل؛ لأن العقل هو ملكة بشرية هامة، ولأن الإيمان ينقصه مبدأ منظم، ويفتح الباب لجميع المعتقدات التى لا يقبلها العقل، ويزعزع تكامل العقيدة الدينية نفسها. والأمر الثانى: يهدف أى دين إلى إرشاد الفرد لتنظيم حياته الشخصية والجماعية، وتقديم مجموعة من المبادئ الأخلاقية والسياسية. يحتاج الدين إلى أن يحدث توازنًا بين الأمور الدينية المنزهة عن الماديات وبين حرية الفرد وقوة السلطة الدينية فى تحقيق الشكل المرغوب للحياة الشخصية.

لا تحقق جميع الديانات الأمرين بطريقة صحيحة. وحتى عندما يفعلون ذلك، فإن المناصرين للأديان قد يسيئون تفسيرهما. ففيما يتعلق بالأمر الأول، قد يتخذون وجهة نظر مفادها أن الإرادة الإلهية تظهر بطريقة مستوفاة فى كتاب مقدس مخصوص لا يملكون الحق فى الحُكم عليه، وهم ملتزمون التزاما مطلقا بتنفيذه بحذافيره. وفيما يتعلق بالأمر الثانى، قد يستخدمون الدين لاستخلاص منهج أخلاقى وسياسى ونشر قوته المنظمة لتغيير مجتمعهم فى ضوئه. فى الحالة الأولى، هم يعلقون أو يهمشون العقل ويحيلون الدين إلى إيمان بدون تفحص ونقد. وفى الحالة الثانية، يحولون الدين إلى مكافئ للأيديولوجية العلمانية، ودائمًا تكون أيديولوجية علمانية متطرفة. فى السياق السياسى، تُلحق السياسة بالدين فى الأمر الأول، بينما فى الأمر الثانى يتم وضع الاعتبارات السياسية المتغيرة فى قلب الدين ويسيس الدين. أما أساليبهم المختلفة الخاصة بهما، فيتم تديين السياسة وتسييس الدين، الأمر الذى يُفسد كلا من الدين والسياسة. وسوف أُناقش كل موضوع حسب وروده، وأوضح كيف ولماذا أصبحت الأمور على هذه الشاكلة.

الالتزام بحرفية النص القدسى

يمثل نصير النص القدسى حالة متعارف عليها لشخص ما، تتجاوز فيها هويته الدينية حدود العقل، ولا يكون سهل الانقياد إلى التمحيص العقلانى أو النقد. يفهم هذا الشخص أن الناس ينبغى أن تختار اختيارا أساسيا أو جوهريا فيما يتعلق بكيفية تنظيم حياتهم. وبما أن هذا الاختيار هو القاعدة للآخرين، فلا يمكن أن يعتمد على أى شيء خارج نطاقه، ويتضمن التزاما مطلقًا. أنصار تحكيم العقل والتدبر يلزمون أنفسهم بالعقل ويعتمدون عليه فى إيجاد الطريق الصحيح لحياتهم. أما أنصار الإيمان فيلزمون أنفسهم بالله، ويقيمون حياتهم بناء على الوحى السماوى. كلاهما أمر عقائدى أو التزام مطلق، يقوم على ركائز غير عقلانية، ولا يستطيعون أن يبرروا التزاماتهم بطريقة غير معممة. وفيما يخص أنصار الإيمان، فإن أنصار العقل ليس مخولا لهم أن يتهموهم باللاعقلانية أو الاعتقاد الأعمى، والزعم بالتفوق عليهم. فى واقع الأمر، إن العكس هو صلب الموضوع؛ العقل هو أساس حياتهم، هكذا يقر أنصار تحكيم العقل البشرى المحدود وغير المعصوم من الخطأ، أما أنصار الإيمان فيعتمدون بشكل معقول على العقل الإلهى المعصوم من الخطأ، والذى يفوق عقول البشر بلا حدود.

يزعم المتمسكون بحرفية الأصل الدينى أنهم يختلفون مع أنصار تحكيم العقل والتدبر. يقر أنصار الأصل الدينى أن المنطق الإلهى يتم توضيحه فى كتاب مقدس معين، ويكون هذا الكتاب مصدرا معصوما من الخطأ فيما يخص الحقائق الجوهرية للحياة البشرية وهداية البشر. الله بالنسبة لهم هو الحُجة الوحيدة التى يعترفون بها ويوافقون عليها، وقد يتجاهلون الآخرين عندما تتعارض متطلباتهم مع الوصايا الإلهية(٢).

وقد فاجأنا أنصار النص الدينى بموقف لا هوادة فيه، عندما طُلب منهم أن يكونوا عقلانيين (إعمال العقل فى حكمهم وتدبرهم للأمور). فجاء ردهم منتقداً هذا الكلام بأنهم لا يفهمون ماذا يعنى هذا الكلام. فإذا كان يعنى أنهم ينبغى أن يفكروا فى احتمال أنهم من الممكن أن يكونوا مخطئين فى الالتزام الدينى، وقد يراجعون ذات يوم عقائدهم،

أجابوا على ذلك بأنهم لا يستطيعون أن يروا كيف أن الإنجيل وتعاليمه من الممكن أن يكونا خطأ، وكيف للحُجة الجديدة أن تلقى بظلال الشك على وجود الله، أو على حقيقة أن الكتاب المقدس هو من وحى الله. أما إذا كان يعنى أنهم لا ينبغى أن يفسروا دينهم طبقًا لحرفية النص الأصلى، فكان ردهم أن هذا يعنى عدم احترام كتابهم السماوى (الإنجيل). أما إذا كان يعنى أنهم لا ينبغى أن يتبعوا دينهم بدقة وتعصب فى الرأى، وأنهم ينبغى أن يتكيفوا مع العالم من حولهم، فكان ردهم أن فعل هذا يعد بمثابة التخلى عن الدين. وقد تم اتهامهم بمحاولة تحدى وتغيير العالم المفسد. وبما أن الفرد لا يستطيع أن يكون نصف صادق أو نصف مخلص، فهو لا يستطيع أن يكون أيضًا نصف متدين. فالفرد أما أن يأخذ دينه بجدية ويتبع وصاياه بحذافيرها، أو أن يختار الحريات ويتوقف عن الإيمان بتعاليم الدين. يبدو أن الاختيار الأول قاس، لكن لا ينبغى على المؤمن أن يقلق من هذا الأمر، فالخطأ يكمن ليس فى المؤمن، بل فى هؤلاء الذين يتوقعون أن دينهم سيمنحهم حياة سهلة[٢].

على الرغم من أن الالتزام بحرفية النص القدسى له طابع الاستمرار، وله تأثير كبير على المتدينين، إلا أن به خللاً كبيرًا. فذلك النص يزعم - بطريقة خاطئة - أن مذهب تحكيم العقل Rationalism يرتكز على العقيدة، وأن الالتزام بالحُجة لا يختلف عن الالتزام بالدين، وبخلاف الدين، فإن مذهب تحكيم العقل لا يُعتبر التزاما بمجموعة من المعتقدات الهامة، إنه مذهب إجرائى ومنهجى بطبيعته، ويدل ضمنًا على أن الفرد ملزم بالتوجيه الذى تمليه الحُجة والدليل. حتى كمبدأ إجرائى، لا يُعتبر تحكيم العقل مبدأ تحكيميا دون اعتبار لمنطق أو عمل عقائدى. ومثل أى نشاط إنسانى آخر، فإن التفكير محكوم بقواعد. فإذا أعملنا العقل فى جميع أمورنا، وهو الأمر الذى لا يمكن تجنبه، فيجب أن نفعل ذلك بطريقة مناسبة، وليس من قبيل المصادفة أو بحالة من الفوضى والاضطراب، لكن بأسلوب انضباطى ومنظم؛ بحيث يشمل تقييم الدليل، وعمل استنتاجات عقلية صالحة، والأخذ فى الاعتبار العوامل ذات الصلة بهذه الاستنتاجات والحكم المحظور والاحتفاظ بالعقل المنفتح عندما يكون الدليل غير قاطع أو الحُجج متوازنة، وقبول مسئولية قرار الفرد.

من الممكن الدفاع عن التفكير العقلانى أو المنضبط أيضًا من منطلق اعتبارات أخرى. فهذا التفكير يعطينا معرفة للعالم يمكن الاعتماد عليها، ويمكننا من أن نتحكم فى احتياجاتنا. كما أنه يضمن النظام وتوافق الفكر والتنبؤ فى العلاقات الاجتماعية التى لا تستقيم الحياة الإنسانية بدونها. فضلاً عن أن التفكير العقلانى يزيل المخاوف الزائفة، ويكشف الأحلام والأوهام المستحيلة، وينظم اختيارتنا ورغباتنا، ويسهل تقرير المصير، ويحقق الأهداف قصيرة المدى ثم يتبعها بالأهداف طويلة المدى. جميع هذه الأساليب تعبر عن الحرية الإنسانية وتدعمها. كما أن التفكير العقلانى يجعل آداب السلوك والأخلاقيات العامة محتملة عن طريق مواجهة جذب العواطف والتعصب، مما يمكننا من تقدير متطلبات هؤلاء الذين يقعون خارج دائرتنا المحدودة. كما أنه يضمن أن تقوم معتقداتنا وأفعالنا على فكر حذر، وأن نتعهد بالمسئولية تجاه هذه المعتقدات والأفعال، وأن تكون المتطلبات التى نفرضها على الآخرين شرعية ويمكن الدفاع عنها.

وعلى عكس الالتزام بالإيمان، فإن العقل يكون رقيب نفسه. فالعقل يستلزم الاعتراف أن العواطف والانفعال الذاتى والبصائر وتلقائية المشاعر تحتل مكانة شرعية فى الحياة الإنسانية، ويعترف أيضًا أن هذه الأشياء قد تكون مصادر قيمة للمعرفة والتوجيه الأخلاقى، وأنها تستحق الاحترام. يدرك العقل أن الإيمان قد يكون أيضًا استجابة مناسبة فى مواقف معينة، ويوفر مساحة لهذه الاستجابة. يتقبل العقل عدم العصمة من الخطأ، ويكون منفتحًا على وجهات النظر التى تتحداه. كما أنه يدرك أيضًا أن مجالات الحياة المختلفة تتضمن أنواعا مختلفة للدليل والاستدلالات العقلية وأشكال التفكير، ولا ينبغى أن يتم استيعابه فى نموذج فردى. بعض أنصار مبدأ العقلانية يعتبر أن العقل بمفرده هو جوهر الكائنات البشرية، أو يعطى العقل مكانة مميزة فى الحياة الإنسانية، ويهمش الملكات الإنسانية الأخرى، كما أن بعضهم يعتبر أن الأشكال العلمية أو الفلسفية للاستدلال العقلى هى الأشكال الصالحة ولا يوجد سواها، فإما يرجعون جميع أشكال الاستدلال الأخرى إلى هذا الشكل القائم على العلم والفلسفة، وإما يرفضون الأشكال الأخرى على اعتبار وجود نواقص وعيوب بها.

إن أنصار العقلانية الذين يتخذون وجهات النظر المنحازة للعقل ويستثنونه من الانتقادات لا يختلفون كثيراً عن هؤلاء الذين خلقوا التزاما غير نقدى بالعقيدة، وينفتحون على الأهداف نفسها. لكن، لا يوجد سبب مقنع يفسر لنا لماذا الالتزام بالحُجة العقلية ينبغى أن يتخذ مثل هذه الأشياء الضيقة والمنحازة. هذا الالتزام توجهه الحُجة والدليل، ومن ثم يتأثر بدور المساهمات والملكات الإنسانية الأخرى وحدود وتنوع العقل. يعد مبدأ العقلانية بهذه الطريقة متناقضا وغير عقلانى.

إذن التقيد بالعقل يختلف اختلافًا نوعيًا عن الالتزام بكلمة الله، ولا يعتبر طفرة العقيدة. نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونزعم أن التمسك بالنصوص القدسية يستلزم ويعتمد بالضرورة على التقيد بالعقل. نصير التمسك بالنص الدينى يزعم أنه مقيد بما أنزله الله لأن العقل البشرى محدود. هو بحاجة إلى أن يظهر كيف يعرف هذا، وينبغى أن يعتمد على العقل ليركز على حدوده. ويصرح أن الكتاب المقدس يُظهر الإرادة، ويحتاج إلى أن يوضح لماذا هو يفكر بهذه الطريقة، ولا سيما عندما يتخذ أتباع أى دين آخر وجهة نظر مختلفة. فضلاً عن أنه توجد ديانات متعددة، ويحتاج نصير النص الدينى إلى توضيح السبب الذى من أجله يلزم نفسه بدين واحد من هذه الديانات على وجه الخصوص. قد يقول إنه الدين الأفضل، وإنه يتفوق على باقى الأديان، لكن هذا التفوق له أسبابه. وقد يقول إنه دينه الذى ولد وتربى عليه. فقد تربى على معتقدات وممارسات عديدة، بعض من هذه المعتقدات يكون ملزما بمراجعتها وتنقيحها والتخلى عنها. هو بحاجة إلى إبداء الأسباب التى دفعته إلى أن يجعل الدين استثناء. كثير من المؤمنين أيضًا يسعون إلى تحويل الآخرين عن دينهم. هم لا يستطيعون فعل ذلك دون أن يوضحوا أن دينهم هو الأفضل، وهذا يعنى إعطاء الأسباب التى جعلت دينهم الأفضل. السعى إلى تحول الآخرين عن دينهم يدل ضمنًا على أن الالتزامات الدينية قابلة للمراجعة والتصحيح، ويستطيعون أن يتخلوا عن هذه الالتزامات، بل يجب أن يتخلوا عنها إذا تم إبداء الأسباب الجيدة، تلك وجهة النظر التى ينكرها أنصار الالتزام بحرفية النص القدسى بشكل خارج عن نطاق التناسق المنطقى.

دور العقل الذى لا يمكن الفرار منه يمتد أيضًا إلى قراءة الكتب المقدسة. فالكتب المقدسة لجميع الأديان - بما فيها الكتب السماوية - تم تجميعها منذ فترة من الزمن، وقد قام بتدوينها ليس المؤسسون ولكن أتباعهم، واعتمدت على القرارات الإنسانية فيما يخصهم أو لا يخصهم. كُتبت هذه الكتب بلغة معينة، بجميع تحيزاتها وحدودها. لذا، لا يستطيع أى كتاب مقدس الزعم أنه يمثل الإنجيل وتعاليمه السمحة، ويطلب أن يتم إتباعه حرفيًا. الكتب السماوية مكتظة ومعقدة ويتم توضيحها وتفسيرها على مستويات عديدة، كل كتاب من هذه الكتب بحاجة إلى تحديد وتعريف وقراءة بطريقة مناسبة. وبما أن حقائق الحياة الإنسانية المتبحرة لا يمكن التعبير عنها دائمًا بلغة منطقية، فإن هذه الحقائق يتم الاتصال بها ومعرفتها من خلال التورية أو المجاز أو الأقوال المأثورة التى بها ألغاز، والتى تحتاج إلى صبر لفك رموزها وتفسيرها ونقلها إلى اللغة العادية.

تعد المبادئ الأخلاقية القابعة فى جوهر الدين مبادئ مجردة وعامة، وتستلزم تفسيرًا وإيضاحًا. فعلى سبيل المثال، معنى عبارة Thou shalt neighbour's wife thy covet not، والتى تعنى: "لا تشته زوجة جارك"، ويعتمد هذا المعنى على: من يكون هذا الجار؟ وماذا تعنى كلمة "covet"؟ وهل التخيل العابر يعتبر افتتانا أو هوسا فى الحب؟ وهل التحريم مقصور على الزوجة بالمعنى الضيق للمصطلح؟ كما أن معنى "Thou shalt not kill" "لا تقتل" لا يقل غموضًا عن المعنى السابق. فهل هذا القتل يشمل المراحل الأولى لتكوين الشىء؟ هذا يعد مستحيلاً من الناحية الفيزيائية. وهل القتل يمتد إلى الحيوانات، ويلتزم الفرد بأن يصبح نباتيًا فى طعامه؟ حتى عندما تقتصر الوصايا والأوامر على البشر، فإن الأسئلة التى تثار عندئذ، ماذا يعنى القتل؟ وهل يشمل السماح بالموت؟ وكيف تكون المقاصد الهامة؟ وهل الفرد قد يقتل دفاعًا عن النفس؟ أو للحفاظ على طفل؟ أو يُقتل فى حرب عادلة؟ أو يُقتل لنشر الإنجيل وتعاليمه والدفاع عنه؟ لا يستطيع الفرد أن يتبع الوصايا الدينية دون تفسير وفهم معانى هذه الوصايا، وهذا يتطلب تحديد أسبابها المستترة. وهكذا، فإن العقل البشرى يكون فى صميم الدين نفسه، والكائنات البشرية ببساطة لا يمكن أن تحيا بالعقيدة أو النص الدينى بمفرده.

يستلزم أى دين ليس كتابًا مقدسًا فحسب، ولكن أيضًا المؤسس الذى لا تقل حياته وأفكاره أهمية، إن لم تكن أكثر. الاثنان بحاجة إلى قراءتهما معًا، وأن يصلا إلى حل لاختلافاتهما. الكتاب المقدس شامل ومتكامل، ومدعوم برؤية معينة للحياة البشرية والمصير الحتمى. يكمن جوهر أى كتاب مقدس فى رؤيته وتفسيره وجعله مقبولاً لدى عامة الناس. لا تحمل أى جملة مفردة معناها على السطح، فهى مرتبطة بباقى النص وتفسيره فى ضوء رؤيته المحورية. على الرغم من أن الكتب المقدسة كان يهدف من ورائها أن تكون صالحة للأبد، فقد تمت كتابتها بلغة معينة، وتم تشكيلها فى وقت معين، وكانت تخاطب مجموعة معينة من الناس، الذين يعبرون عن مخاوفهم وقلقهم وطموحاتهم. نحن بحاجة إلى أن نعرف: ماذا تعنى الكلمات فى الخطاب الشعبى وخطاب النخب؟ وكيف توضع أجزاء الكلام المختلفة معًا؟ وما السياقات التى يأتى فيها هذا الكلام؟ وعن طريق من يأتى هذا الكلام؟ وكيف ولماذا تزداد مدارس التفسير المختلفة مع مرور الوقت؟ وكيف ولماذا يأخذ الحديث المعقد للخطاب القدسى طريقه نحو التحسن؟ وبما أن الكتب المقدسة تحتوى على أنواع مختلفة من الأفكار والمعلومات، فنحن بحاجة إلى فصل مزاعم هذه الكتب الإمبريقية والتاريخية عن مبادئها الأخلاقية والروحية، ونوضح لماذا المزاعم الإمبريقية والتاريخية تعتبر مزاعم خاطئة، ويجب نبذها دون الإضرار بالمبادئ الأخلاقية والروحية، ونقدر عدم وجود أى شىء فيها معصوم من الخطأ. لا يوجد تفسير مرض ما لم يتخذ هذا الأمر فى الحسبان. ومع ذلك فإن التفسير من الممكن أن يكون خطأ. توجد بالكاد تفسيرات فى الماضى لأى دين، شاملة التفسيرات التى قدمها المفوضون المخولون بذلك، وبالتالى لم تكن توجد مراجعة أو حتى رفض. لذا، لا يوجد فرد يزعم أنه معصوم من الخطأ أو الحتمية (بمعنى أن كل ما يقوله شىء حتمى ولا يمكن تغييره) لتفسيره، ولا أحد يزعم أنه يستطيع أن يقمع الآراء الأخرى.

ينتهك أنصار النص الدينى هذه المبادئ التى تكون ضرورية لتفسير الدين. هم يركزون على الكتب المقدسة، وإما يتجاهلون المؤسس أو لا يسعون إلى تكامل الاثنين. هم يختارون الجمل المهجورة ولا يحصرونها فى السياق النصى الأكبر. هم يقرءون هذه

الجمل حرفياً كما وردت ولا يسبرون غور المعنى الأعمق لهذه الجمل. هم يحطون من قدر الكتاب القدسى، ويعاملونه كأنه نوع من القواميس أو الأدلة، وينتهكون تكامل الكتاب القدسى. هم يجردون النص من سياقه التاريخى، ويقرءونه كما لو كان بحثا فلسفيا كُتب بالأمس. هم يتناولون كل جملة من جانب إمبريقى أو أخلاقى أو لاهوتى كما لو كانت كل جملة لها نفس الصفة الاعتبارية وتتساوى من الناحية الدينية. هم لا يقحمون أنفسهم فى حوار نقدى مع التفسيرات الأخرى للنص، ولا يوضحون لماذا هم مخطئون. هم يزعمون أن تفسيراتهم معصومة من الخطأ، ويدللون على ذلك أنهم يعرفون ما يدور بخلد الرب كما يعرف الرب ذاته، ومن ثم هم مذنبون لتجديفهم فى الذات الإلهية.

حتى إذا اتفق أنصار النص الدينى فى الآراء - أو معظمهم - حول معايير تفسير الكتاب المقدس، فإن هذا الأمر يستلزم عناء ومشقة من جانبهم. يفرض النص القدسى أشياء لا حصر لها، ويحتاج نصير النص المقدس إلى أن يتتبع هذه الأشياء المفروضة. لا يستطيع الفرد أن يتتبع جميع هذه الأشياء المفروضة بل ينتقى منها على نحو ثابت. على سبيل المثال، لا يستطيع نصير النص الدينى المسيحى أن يُدين الإجهاض ويؤيد الحروب التى يروح ضحيتها أطفال أبرياء، أو يتحدث عن حب الله اللانهائى للبشر، وفى الوقت نفسه يتنفس الكراهية للبشر. كما أن أنصار النص الدينى من المسلمين والديانات الأخرى يواجهون الصعاب نفسها. لذا، فإن نصير النص الدينى يبدو متناقضًا مرتين، تارة لكونه انتقائيا عندما يكون الانتقاء محكوما باتجاهه المعلن عنه للكتب المقدسة، وعدم إبدائه أى سبب لاختياره أجزاء معينة دون الأخرى تارة أخرى.

وكل دين يوضح رؤية لحياة البشرية لا يستطيع فرد أن يحققها بالكامل. على سبيل المثال، لا يوجد مسيحى يستطيع أن يكون خلى البال كالطائر فى السماء الذى لا يشغله غده، أو يزيل جميع الآثار المحتملة لأفكار اشتهاء ثور جاره أو حماره أو أى ممتلكاته الأخرى. لا يستطيع المؤمنون ببساطة أن يعملوا بأسلوب صحيح وبطريقة طبيعية وأن يقودوا حياتهم بطريقة متوازنة ما لم يتخذوا اتجاهاً، غير متزمت فى دينهم،

وأن يستخدموا عقلهم لتحديد قيمهم المحورية، وأن يحيوا ببعض هذه القيم على الأقل فى إطار قدراتهم العقلية وطاقاتهم. هم يقرون ويأسفون لتقصيرهم الذى لا مناص منه، ويواجهون هذا التقصير بأساليب مختلفة، مثل: إلقاء اللوم على الطبيعة البشرية، وطلب العفو والسماح من الله، والقيام بأعمال خيرية، والصلاة من أجل الحصول على قوة أكبر فى المستقبل.

ولا يختلف الحرفيون فى الأخذ بالنص المقدس. هم قد يكونون أكثر تقيدا به، لكنهم أيضًا يختصرون الطريق ويصلون إلى حل وسط. قد يكونون حريصين على ألاَّ يفعلوا ما يتنافى مع الأخلاق فى اتباع وصايا معينة، لكنهم يتهاونون ويهملون فيما يتعلق بالآخرين. زعمهم الالتزام بأى قول توراتى أو على الأقل أى وصايا أخلاقية يعد أكذوبة تكشفها باستمرار ممارساتهم. من المهم أن نؤكد على هذا لأنهم يؤكدون تفوقهم على زملائهم من المؤمنين، ويجبرونهم على الشعور بالذنب عن طريق الزعم أن الفرد إما أن يكون متدينًا تدينًا كاملاً أو لا يكون متدينا مطلقًا، كما يزعمون أنهم ينتمون إلى الفئة الأولى (المتدينين)، ولا أحد غيرهم. يعد هذا الإصرار فى الزعم غير حقيقى. فلا يستطيع الفرد أن يحيا بجميع وصايا دينه، ومن ثم يؤدى هذا إلى حياة دينية مقسمة لرتب. فضلاً عن أنه لا يوجد معيار أو أسلوب موثوق فيه يتم من خلاله اتباع أى دين؛ لأن مبادئه المحورية من الممكن أن تفسر ويكون لها أولوية فى الاختيار بطريقة مختلفة، وليست الحرفية إلا واحدا من هذه التفسيرات.

وكما يظهر تاريخ جميع الديانات، فإن المنهج الحرفى للدين يعتبر غالبًا رد فعل ضد الليبراليين. يهدف الليبراليون إلى تنوع التفسيرات والتعددية واختلاف وجهات النظر ونقص الحتمية. تتسبب جميع هذه الأشياء فى إحداث ذعر وهلع بين المؤمنين، وتخلق ضغطا قويا - لكنه مضلل - من أجل العودة إلى الكتب المقدسة وقراءتها حرفيًا. بحكم طبيعة الكتب المقدسة، فإن معانيها لا تطفو على السطح. تحتاج هذه المعانى إلى تفسير، وتكون هذه التفسيرات بالضرورة مختلفة. منهج الالتزام بحرفية النص القدسى لا يستطيع أن يضمن التأكيد والحتمية فى سعى المؤمنين إلى تحقيق

شىء معين، ولا يوجد ببساطة بديل للعيش - حينما يكون ممكنًا - مع الوصول إلى حل وسط بين الآراء المختلفة التى يصعب الفرار منها. الالتزام بحرفية النص الدينى غير مترابط منطقيًا، كما أنه لا يمكن العيش معه أخلاقيًا، فضلاً عن أنه يضعف الدين، الذى يزعم أنصار النص الدينى أن الالتزام بحرفيته يدعم ويقوى الدين.

فى الوقت الذى نتحدى فيه منهج الالتزام بحرفية النص الأصلى، يجب أيضًا أن نتحدى تفسيراتهم لعبارات دينية معينة يستشهدون بها فى تبرير أفعالهم. قد نظهر أن هذه العبارات لا تعنى ما يقولونه أو يفعلونه، وأنهم يستخدمون هذه العبارات خارج السياق، وأن هذه العبارات مدسوسة أو مقحمة. على سبيل المثال، يقر القرآن أن اليهود والمسيحيين لا يمكن اتخاذهم كحلفاء، لكنه يقر أيضًا بما أنهم من أهل الكتاب، فينبغى أن نحترمهم ونثق فيهم. كما يقر أن الإسلام هو الدين الحقيقى الوحيد، لكنه يقر أيضًا أن الله أعطى أديانا مختلفة لأُناس مختلفين. تتوافق جميع القضايا عندما تعرض فى سياقها. فلا ينبغى فصل جزئية عن الأخرى، فلا نقول أن القرآن يقر أن اليهود والمسيحيين لا يمكن اتخاذهم كحلفاء فحسب. نصير النص الدينى الذى يركز على جزء واحد ويفصله عن سياقه، فهو بذلك يسىء فهم المقصد، كما أنه يسىء فهم حدود السياق.

يزعم أنصار النص الدينى أن لديهم التزاما مجردًا وغير مشروط بطاعة الله، وأن جميع التزاماتهم الأخرى - بما فى ذلك التزاماتهم السياسية - تعد فرعية وعارضة. لا يوجد خطأ فى وجهة النظر هذه لأنه لا يهم المبررات التى يحترم الأفراد من أجلها السلطة المدنية طالما يقرون بالالتزام بفعل ذلك. ينبغى ألا ننزعج من طلباتهم التى قد لا يطيعون فيها القانون والتى تتعارض مع الوصايا الدينية؛ نظرًا لأننا نستطيع أن نتكيف مع هذه الطلبات باستثنائهم، كما نفعل فى حالة الشخص الذى يرفض أن يخدم فى القوات المسلحة لأسباب أخلاقية. تنشأ الصعوبة عندما يرفضون أن يعترفوا بشرعية السلطة السياسية، ويحددوا ويختاروا أى القوانين يمتثلون إليها.

لنأخذ حالة النشط المسلم البريطانى حسن بوت Hassan Bott مثالاً. هو يرى نفسه أنه ليس شيئا يذكر لكنه مسلم، ويصر على الانخراط فى جميع مجالات الحياة إسلاميًا، بما فيها المجال السياسى. ويصرح قائلاً: " إن ولائى وطاعتى لله، فهو شريعتى وأسلوب حياتى. وما يمليه الله علينا أنه جيد فهو جيد، وما يمليه علينا أنه سيئ فهو سيئ". وعندما سألوه ما إذا كان لديه التزام نحو طاعة القوانين البريطانية، أجاب بالنفى.

المهاجرون الذين هاجروا طواعية وباختيارهم مقيدون بعهد الأمان كما يفرض القرآن، لكن هؤلاء الذين ولدوا فى بريطانيا، مثل: "حسن بوت" غير مقيدين بهذا العهد. فهم لم يطلبوا أن يولدوا فى بريطانيا، ولم يطلبوا الحماية من بريطانيا. لذا، لا يدينون بالولاء لها(٤).

يعتبر "بوت" وأمثاله مشوشى الذهن ومتناقضين، فهو لم يطلب أن يولد كمسلم أيضًا، ولكنه متطرف فى تعامله مع دينه. وهو لم يختر والديه، ولكنه يعترف بصفة عامة بولائه لهما. ومن التناقض أنه لا يستخدم الحُجة نفسها لجنسيته. على الرغم من أنه لم يطلب أن يولد فى بريطانيا، فهو لديه الحرية لتركها. وحقيقة أنه اختار أن يبقى تدل ضمنًا على أنه وافق على عهد الأمان وملزم به. فقد حظى ليس بالحماية البريطانية فحسب، ولكن أيضًا حظى بالمزايا الاجتماعية والتعليمية وغيرها من المزايا، وأقام علاقات مع نظرائه من المواطنين، وشجعهم على أن يفكروا فى تطلعات معينة له. وبما أن القرآن يطالب أن يرد الإحسان بإحسان، فهو يدين بالواجب الإسلامى نحو نظرائه من المواطنين، وأن يتبادلوا المنافع فيما بينهم، شاملاً واجب احترام القانون.

ناقشنا إلى الآن مبررات نصير النص الدينى وعرضنا تناقضاته. وسوف أناقش الموضوع الآن بطريقة أشمل. الجماعة السياسية التى ينتمى إليها المواطن تشمل مواطنين آخرين لا حصر لهم، وهم أيضًا يطلبون الحقوق نفسها كما يطلب هو. بعضهم يشاركه دينه، وآخرون ينتمون إلى ديانات أخرى أو لاينتمون إلى أى دين. وحتى هؤلاء الذين يشاركونه دينه يتخذون وجهات نظر مختلفة. هو يحمل معتقدات

ورغبات معينة يحيا بها، كذلك هم يفعلون ذلك. هو لا يريدهم أن يفرضوا معتقداتهم الدينية عليه، وهم أيضا. قد يقول - كما يفعل حسن بوت ونظراؤه فى الديانات الأخرى - إن دينه يتفوق على باقى الأديان، وإنه يستطيع المطالبة بالحقوق التى لا يستطيع الآخرون المطالبة بها. وكما رأينا من قبل فإنه لا يستطيع أن يحقق هذا بطريقة تعميمية، ولا أن يظهر لماذا الآخرون مخطئون فى أن يطلبوا الطلبات نفسها.

هذا يعنى أنهم بحاجة إلى الموافقة على شكل من أشكال الاتحاد الذى يحترم حقوقهم المتساوية ويكون مقبولا لهم جميعًا. تتفق الديمقراطية الليبرالية مع هذا المطلب؛ نظرًا لأنها تعامل جميع أفرادها بطريقة متساوية، كما أنها لا تفرض معتقدات دينية معينة عليهم، ومن ثم تحترم تكاملهم، فضلاً عن أنها الشكل الوحيد من أشكال الاتحاد الذى يحظى بقبول عام. لذا، فإن نصراء التمسك بالنص الدينى لديهم التزام أخلاقى باحترام المؤسسات والقوانين الليبرالية. وحتى لو أنكروا الالتزام الأخلاقى، نستطيع أن نوضح أن عليهم التزامًا تبصريا لفعل هذا. توفر الدولة البيئة الآمنة والمستقرة التى يستطيعون فيها ممارسة دينهم وأن يعيشوا حياة باختيارهم. أما إذا طلبوا أن يعيشوا بمفرداتهم ومعتقداتهم الخاصة، فسوف يضعون أنفسهم فى حالة حرب مع باقى أفراد المجتمع. فمن مصلحتهم أن يؤدوا الالتزامات الأساسية نحو المواطنة.

من الممكن الدخول فى حوار طويل المدى مع أنصار التمسك بالنص الدينى حتى نثنيهم عن آرائهم. لكن قد لا ننجح فى التغلب عليهم. فهؤلاء تستحوذ على تفكيرهم تعبيرات وألفاظ دينية معينة، ولا يستطيعون أن يتخلوا عنها بسهولة. ومن هذا المنطلق نصل إلى حدود الحوار معهم ونتبع استراتيجية جديدة تمكننا من التعامل معهم. ينبغى أن نسبر غور أفكارهم ونسأل أنفسنا: لماذا يقرءون كتابهم المقدس بهذه الطريقة؟ فلا يوجد قراءة من قراءاتهم تقبل وجهات نظر الآخر. ففى هذه القراءات للكتاب المقدس يأتى الفرد بافتراضات معينة وقلق ومخاوف، ويسأل أسئلة معينة، ويتوقع أن تكون الإجابات داخل نطاق معين. يعد هذا سببا من الأسباب التى توضح لماذا كل نص دينى يتم قراءته بطريقة مختلفة فى مجتمعات مختلفة، وفى المجتمع نفسه فى فترات مختلفة.

فالملاحظة التى يتم تجاهلها فى أحد العصور أو المجتمعات، أو يتم الانتباه إليها بطريقة عابرة، أو يتم تعليقها بصفة مؤقتة، أو تترك على أساس أنها لغز لا يمكن حله، من الممكن أن تصبح مستحوذة على التفكير أو تكتسب أهمية زائدة.

يميل مبدأ التمسك بالنص الدينى الأصلى إلى العيش فى مناخ من الخوف والقلق. عندما يشعر الأفراد أن الجماعات الخارجية أو العمليات الاجتماعية تزعزع دينهم أو تحطم مجتمعهم الدينى، فإنهم يفزعون ويعيشون فى موقف صعب خوفًا على دينهم، ولا سيما نصهم المحورى المتاح بين أيديهم. هم لا يهتمون بقراءتهم الدقيقة والمختلفة. هم يريدون إرشادا وتوجيها بطريقة غير معقدة، وأن يفهموا العبارات المهجورة التى يبدو أنها تلخص مشاكلهم وتخاطب همومهم. لا نستطيع أن نرخى قبضة دون فهم أسباب المخاوف والقلق المستتر والتصدى لهم. آن الأوان للعقل الذى طالما دخل فى جدال طويل لتوضيح الفكرة والحُجة أن يحل محله علم السياسة بصراعاته التى لا يمكن الفرار منها ومفاوضاته.

الأصولية(٤)

كل مجتمع معرض لتغيرات ضئيلة وكبيرة، وبصفة عامة يكون لديه المصادر للتعامل مع هذه المتغيرات. يتولد الموقف الصعب حينما يواجه المجتمع أزمة أخلاقية أو أزمة هوية وتكامل. من الممكن أن يحدث هذا لأسباب داخلية وخارجية. قد يتحمل المجتمع التغيرات الجذرية فى مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والمجالات الأخرى، مما يؤدى إلى تفكك شديد فى النموذج السائد للعلاقات الاجتماعية، ويؤثر على المصالح المادية للجماعات الهامة، ويضعف الأعراف الأخلاقية التى يبنى أفراد المجتمع على أساسها حياتهم، ويولد شعورًا ممتدًا للاختلاف وعدم التوجيه. قد تحدث الأزمة الأخلاقية أيضًا عندما يتعرض المجتمع لغزوات خارجية أو تلاعب وغش خارجى منظم أو هيمنة خارجية. عندئذ يفقد أفراد المجتمع احترامهم لذاتهم ويقل إحساسهم بكرامتهم وكبريائهم، ويصعب عليهم إعادة خلق أنفسهم من جديد بغية التصدى للغرباء

وتقرير مصيرهم بأيديهم. وعندما تحدث الأزمة يتولد حنين لنظام أخلاقى جديد. وبما أن الدين مصدر هام للتأكيد الأخلاقى وقوة متفشية فى معظم المجتمعات، فإن الأفراد يتحولون إليه، ولا سيما إذا اتبعوا البدائل العلمانية وفشلوا فيها.

تأخذ الأزمة الأخلاقية أشكالا مختلفة فى مجتمعات مختلفة. صوت الأزمة الأخلاقية خافت وله تأثير محدود فى المجتمعات الغربية الحديثة لأنهم يستقون آراءهم وقيمهم العالمية من مصادر متعددة، لا يكون فيها الدين المصدر الوحيد، ولأنهم شيدوا مؤسساتهم الاقتصادية والسياسية والتعليمية والثقافية القوية، التى تكون قادرة على مقاومة وتقليص الآثار المقلقة للأزمة الأخلاقية. لكن لا ينبغى أن نستخف بتأثير الأزمة الأخلاقية. تعد المجتمعات الغربية مجتمعات علمانية، وقد استمدوا معظم قيمهم الأخلاقية من المسيحية وتربوا على مشاعر دينية عميقة. تصدت حكومة مارجريت تاتشر فى بريطانيا إلى ما أسمته هبوطا فى المعايير الأخلاقية، وهاجمت الكنائس لفشلها فى التعرف على القيم المسيحية وتقويتها والغوص فى القضايا الاجتماعية والسياسية التى وقعت خارج نطاق المجال الدينى من وجهة نظرها. يلعب الدين فى الولايات المتحدة الأمريكية دورا ثقافيا وأخلاقيا أكبر من أوروبا، فالدين هناك يسيطر غالبًا على الأجندة السياسية ويتخلى عن الحركات الدينية الشديدة بطريقة منظمة. ومن الأمثلة الحديثة على ذلك، حركة المحافظين الجدد المؤثرة والمستوحاة دينيًا، وادعاء هينتنجتون بالعودة إلى الدين (١٩٩٦-٢٠٠١)، والضغط البروتستانتى لإعادة ميلاد أمريكا من جديد.

يختلف الموقف تمامًا فى كثير من المجتمعات غير الغربية. فهم عبارة عن دُمى تحركها القوى الخارجية، ويعانون من شعور عميق بالإذلال والتحقير، فضلاً عن يأسهم من اجتياز أزماتهم ومواقفهم الصعبة. الدين هو المصدر الوحيد بل المصدر الرئيسى لرؤاهم وقيمهم العالمية، وهم يتحولون إليه لإرشادهم وإلهامهم. وبما أن مؤسساتهم الاقتصادية والسياسية والثقافية متخلفة نسبيًا وغالبًا ينقصها الشرعية والسلطة، فإنهم يصيرون غير قادرين على تغيير المسار أو التصدى لعيوب هذه المؤسسات أو حتى

المشاركة فى إعطاء تفسير واضح للأزمة الأخلاقية والعزم على اتخاذ أى قرار بشأن هذه الأزمة. لذا، فإن الأزمة الأخلاقية ليست أزمة حادة فحسب، ولكن أى قرار بشأنها يُترك لرجال الدين. وإذا ما حدث أن تعرضت هذه المجتمعات لتأثيرات الحداثة المستمرة، بينما هم بدون تغيير، فعندئذ سوف يخشون العلمانية والفقدان المحتمل لدينهم، الذى يعتبر أملهم الرئيسى للتجديد الأخلاقى. الأزمة الأخلاقية عندئذ تغدو متهمة سياسياً، وتتسبب فى إحداث فزع حقيقى.

تتعدد أساليب رجال الدين فى رد فعلهم للأزمة الأخلاقية. أما الدعاة التقليديون الذين يؤمنون أن المعرفة مصدرها الوحى وأنه يجب استدامتها بالتناقل من جيل إلى جيل، فهؤلاء يلقون باللوم على الأزمة الأخلاقية، ويقرون أنها السبب فى انحطاط العادات والتقاليد الموروثة نظراً لتأثير الحداثة والشك والعقلانية، ومن ثم يحثون على إحياء الدين. يحث دعاة إحياء الدين على العودة إلى المبادئ الأصلية للدين أو العودة إلى العصر الذهبى الفائت. أما دعاة الإصلاح فيسعون إلى تطهير الدين من المعتقدات والممارسات الظلامية، ويحثون على إعادة تأويل هذه المعتقدات والممارسات وإصلاحها. يوجد استجابة أخرى، وسوف أطلق عليها الأصولية. على الرغم من أن هذا المصطلح تم استخدامه مؤخراً على نحو رخو وغير محكم لدرجة أنه فقد معناه وتماسكه وحث الفرد على رفضه، إلا أنه توجد أسباب جيدة لاستعادته مرة ثانية وإعطائه معنى دقيقا. فالأصولية تستحوذ على حقيقة ذات شقين، هذه الحركة (الأصولية) تهدف إلى قصر الدين على الأصوليين، واستخدامهم فى تشكيل الأفكار الراديكالية، وإعطاء المجتمع توجها أصوليا جديدا. هذا يوضح أيضًا كيف أن المصطلح تم استخدامه فى العقود الأولى من القرن العشرين فيما يتعلق بالمسيحية. وعلى الرغم من أن أصل المصطلح مسيحى، إلا أن زعماء الحركات الإسلامية اعتقدوا أن هذا المصطلح يطابق أفكارهم وتوجهاتهم[٦]. وقد استخدم مصطلح بانياد جارايان Banyadgarayan (مصطلح إيرانى ويعنى الأصولية) لأول مرة من قبل أتباع آية الله خومينى وأصبح منذ هذه اللحظة مصطلحا شائعا. هذا المصطلح الإيرانى يماثل المصطلح العربى الأصولية

الإسلامية فى قوته. لم يكن لدى الأصوليين النية فى استخدام هذا المصطلح لإحياء موروثاتهم وكثير من ماضيهم، هم أرادوا أن يستخلصوا المبادئ الأساسية أو الأصلية للإسلام، ومن ثم استخدام هذه المبادئ فى إعادة بناء المجتمع.

لم تكن هذه الأسباب مقنعة، وقد نعطى هذا المصطلح بعض الأسماء الأخرى. تتمثل القاعدة الأساسية فى أن هذا المصطلح له سمة مميزة، ومهما كان الاسم الذى نعطيه له فلا ينبغى أن يمتد بلا تمييز إلى الآخرين الذين يعتقدون أن هذا المصطلح ينطبق عليهم لكنه مختلف تمامًا من الناحية المنطقية. على الرغم من أن الحركات الأصولية ظهرت فى جميع المجتمعات، فإن هذه الحركات كانت متشددة ولم تفطن إلى البساطة التى كانت تتميز بها بعض المجتمعات المعاصرة، ومن ثم سوف أستقى أمثلتى منهم. لكن تحليلى سوف يُطبق على هذه الحركات بغض النظر عن الديانات والمجتمعات التى حدثت فيها هذه الحركات.

يزعم الأصوليون أن المجتمع أصبح فاسدًا نظرًا لأنه فقد ركائزه الأخلاقية. حدث هذا بسبب المناخ الضار للعلمانية والتشكيك فى الدين، تلك الأمور التى جلبتها العولمة وأنصار المذهب العقلانى. ولا يوجد مفر من هذا إلا إذا قمنا بإعادة تشكيل المجتمع من جديد على أسس دينية. العلمانية هى العدو الأكبر للأصولى، والهدف الذى يسعى باستمرار إلى مهاجمته. ومن أجل إعادة بناء المجتمع على أساس دينى، فهو يسعى إلى الاستيلاء على مقاليد الحكم فى الدولة واكتساب التأييد الشعبى. والقوة السياسية حسب زعمه لا تحافظ على القانون والنظام أو تضمن العدالة فحسب، لكنها تخلق نظاما أخلاقيا حقيقيا ومستمرا(٧).

وفى الوقت الذى يعيد فيه الأصولى تعريف طبيعة ودور الدولة، فإنه أيضًا يعيد تعريف طبيعة ودور الدين، مع الوضع فى الاعتبار الأساس الراسخ للإنجيل وتعاليمه كما هو مجسد فى النصوص المقدسة. يرفض الأصولى وجهة نظر دعاة التقليدية التى مفادها أن النصوص لا يمكن فصلها عن القديم، وينبغى أن تتم قراءتها فى ضوئه. وحسب الأصولى، فإن هذا الأمر بشرى، وغير معصوم من الخطأ، ويقف بين الإنسان والله،

وميال إلى الفساد، ويضعف الرسالة السماوية عن طريق إيجاد الحلول الوسطية للأمور. وعلى النقيض من ذلك، النصوص تكون غير معرضة للخطأ، وهى المصدر الوحيد للتوجيه والإرشاد المعصوم من الخطأ. يستطيع الأصولى أن يخلق حيزا مفاهيميا ضروريا لتفسير النص وإضعاف سلطة الخطاب التقليدى، الذى تم بناؤه حول هذا الخطاب، يتم ذلك عن طريق فصل النص عن القديم وخلق قاعدة للهوية الدينية.

يتقرب الأصولى من النصوص الدينية بغية تحقيق هدفين: الأول: هو يسعى إلى أن يستخلص منهجا أخلاقيا وسياسيا يستطيع المؤمن أن يلتف حوله ويتبع قواعده، فهو يتطلع إلى المكافئ الدينى للأيديولوجية السياسية العلمانية. الثانى: هو يهدف إلى تقديم تعريف لدينه بطريقة دقيقة وغير غامضة وسهلة الفهم. فالأصولى يسعى إلى تمييز دينه عن الأديان الأخرى، وأن يقدم قائمة يستطيع من خلالها المؤمنون أن يعرفوا ويميزوا أنفسهم عن الآخرين(٨).

لا يستطيع النص الدينى أن يفى بأغراض الأصوليين. فالنص الدينى يتم توضيحه وتفسيره على مستويات عدة، منها ما هو متعلق بالغيبيات أو ما وراء الطبيعة، ومنها ما هو متعلق بطبيعة الوجود وحقيقته والعلاقات بين الموجودات، ومنها ما يتعلق بالحياة الآخرة، ومنها المستوى الأخلاقى والاجتماعى، ومستويات أخرى عديدة، وتعد السياسة هى الجزء الصغير الوحيد فى هذا النص. يقدم النص الدينى أسلوبا معقدا جداً لرؤية العالم، لا يمكن أن يتم تقليصه إلى منهج أيديولوجى دقيق نستطيع أن نميزه بسهولة عن الآخرين. تعتبر المبادئ الأساسية للنص الدينى مجردة ولا يمكن الوصول فيها إلى حل وسط، ولا يمكن أن تتوافق مع الطلبات والاهتمامات المتغيرة للجماعات الاجتماعية المختلفة، ولا سيما الطبقات المتوسطة والمهاجرين الريفيين إلى المدن الذين – لأسباب مختلفة – يستقبلون القوة الأساسية للأزمة الأخلاقية. من أجل مواجهة هذه الصعاب فإن الشخص الأصولى (المؤمن بصحة الكتاب المقدس فى نصه) لديه البديل الوحيد، ألا وهو تبسيط الكتاب المقدس عن طريق استخلاص مبادئه وأصوله. وبما أن الأصولى يعتقد أن الكتاب المقدس معصوم من الخطأ، فهو لا يستطيع أن يفصل الباقى على

اعتبار أنها خطأ؛ والأحرى أن يعتبرهم أقل أصولية. وحيث إن المبادئ الأصولية غير قابلة للتحويل، فإن البديل هو إعادة تفسير الكتاب المقدس ومراجعته وتنقيحه واستخدامه حسب السياق. هذا التمييز يُمكن الأصوليين من أن يصبحوا مرنين وحازمين في الوقت نفسه.

وعلى الرغم من أن الأصولي يفكر بطريقة أخرى، إلا أن اختياره لما يسمى بالأصول محكوم بظروف مجتمعه، وتشخيصه لأسباب فساد وانحطاط المجتمع، ومصادر التهديدات لهويته وبقائه، والحدود المفروضة من قبل مريديه حول ما يقبلونه وما لا يقبلونه. لذا، لا يستطيع الأصولي فرض أفضلياته الشخصية والسياسية على النصوص المقدسة. هذا لا يعني أنه يقرأ آراءه السياسية في النصوص بطريقة غير مخلصة، على الرغم من أنه قد يحسن فعل ذلك أيضًا، لكن ليست هذه هي الحالة التي تتجنب فيها النصوص الآراء، كما يزعم الأصولي. قراءة الأصولي للنص المقدس يشكل – وفي المقابل تتشكل – اهتماماته السياسية. الاثنان يُنسبان معًا بدقة متناهية وبشكل خفي، تجعله غالبًا ضحية خداع ذاتي غير واع.

يحتاج الأصولي إلى أن يظهر كيف يقرر أي المعتقدات والممارسات التي تكون جوهرية لدينه. هو يثير فكرة التفسير الديناميكي ليبرر اختياره ويقنع المشككين. ويزعم أن الجوهر أو المعنى الحقيقي للنص المقدس تمت معرفته لأول مرة ليس عن طريق التأمل والتفكير المستمر فيه، كما يزعم دعاة التقليدية وآخرون، ولكن عن طريق وسائل القراءة الديناميكية له. يتضمن هذا أمرين: الأول: بما أن النصوص المقدسة يهدف من ورائها أن تكون صالحة لجميع الأوقات، فإن الأصولي يزعم أنه يجب أن يتم قراءة هذه النصوص في ضوء الاحتياجات والمشاكل والتحديات السائدة. يتم تأريخ هذا النص بينما يصر أيضًا على أنه لا يحده زمان. الثاني: هو يزعم أن الهدف من النص أن يتم إدراكه في التاريخ، وأن يتضمن تفاعلاً نشطًا مع العالم. لذا، فإن المعنى الحقيقي للنص المقدس يتفتح ويصبح دليلاً فقط في سياق الكفاح ضد الشيطان. يصرح خوميني أن التعليقات الدينية التي أبرزها مولانا المودودي حول القرآن قد طبعت بطابع الوهمية

وعدم الحقيقة نظراً لأن هذه التعليقات لم تُكتب فى طور الكفاح الثورى[٩]. يعرض الكفاح طبيعة وشكل عملية الشر، ويعطى عمق نظر فى نوع المعركة التى يجب خوضها، ويكشف الإيقاع السرى للعالم، ويمتلك أهمية معرفية بالغة الأثر. قدم سيد قطب تفسيرا فعالا للقرآن، وأصر على أن معناه الحقيقى يصير واضحاً للناس إذا اشتركوا بفعالية فى الحركة الإسلامية الفعلية[١٠]. هذا التشابه الذى يحمل الفكرة الماركسية لوحدة النظرية والحركة الثورية واستخدامها بأسلوب معين يعد تشابهاً واضحاً جداً لدرجة تحتاج إلى شرح مفصل.

تعطى المعرفة النشطة والتفسير الديناميكى للكتاب المقدس الأصولى ميزة تأويلية هامة عن خصومة. يُصدق دعاة التقليدية على شرعية تفسير الأصولى للدين من حيث التقليد، أما دعاة التمسك بالنص القدسى فيقرون تفسيره من حيث قراءة النص الدءوبة والقريبة، أما دعاة الإصلاح الليبراليون فتستهويهم المعرفة المفصلة لسياقه التاريخى والحالة الحالية للدراسة المتعلقة بالكتاب المقدس. لا يتناقش الأصولى معهم بحُجتهم وآرائهم الخاصة، لكنه يضعف حُجتهم بمهارة. تستثنى معرفته مناشدة التاريخ والتقليد والمعرفة النصية والمميزات الخاصة للنشطاء الذين يسعون إلى التغيير. لا يكون التركيز على كيف نقر بشرعية تفسير الكتاب المقدس، لكن بالأحرى يكون التركيز على من هو الشخص المؤهل لعرض الكتاب المقدس. يرى الأصولى أن هذا الفرد ينبغى أن تكون عقيدته قوية وإيمانه عميقاً، ويسعى دائماً إلى إدراك الحقائق بالممارسة والتجربة وينبغى ألا يكون مذهبه القائم على العمل المخلص برهانا على عقيدته فحسب، ولكن أيضاً يكون مصدرا لأفكاره المعرفية المميزة. يقول خومينى فى هذه النقطة: "رجل الدين الذى يفضل القراءة السريعة للكفاح السياسى لن يعرف دينه".

يحاول المحافظون ودعاة التمسك بالنص الدينى الأصلى ودعاة التمسك بالتقليدية أن يحيوا بمعتقداتهم الدينية بإخلاص على قدر ما يستطيعون، وإما أن يتركوا العالم الفاسد أو أن يحاربوه من أجل تغييره عن طريق أمثلتهم القوية التى يُحتذى بها. على عكس ذلك، يأتى الأصوليون ليعلنوا الحرب على هذا العالم ويسعون إلى إعادة تشكيله

على أساس جديد. يعتبر الأصولى فى معظم الأحيان شخصية ثورية، يرى الدين على أنه كفاح ثورى، والمؤمنين على أنهم جنود فى جيش الرب. يرى المودودى Maudoodi أن الإسلام يعتبر أيديولوجية ثورية؛ مثل: النازية والفاشية والشيوعية، ويختلف عنهم فى أهدافه فحسب. كما أنه يرى الجهاد ليس روحيا فحسب، ولكنه كفاح ثورى أيضاً، ويحث المسلمين على تشكيل حزب ثورى عالمى. ويعتقد سيد قطب أن المسلمين الحقيقيين هم الطليعة Vanguard الذين يحاربون من أجل منهج دينى. ويرى خومينى أن المؤمنين هم أحزاب الله. أما إبراهيم يازدى، أحد ثلاث شخصيات مؤثرة فى المنفى، فقد أعلن عند عودته منتصراً إلى طهران أنهم كانوا تروتسكيين إسلاميين Trotskyists of Islam(١١). وقد تأثر على شريعتى Ali Shariati، مؤسس حوار الثورة الإسلامية فى إيران، تأثراً بالغًا بـ فرانز فانون Frantz Fanon، وأصر على استبدال المذهب الشيعى الأسود، وهو الدين الذى يرمز إلى الحداد بارتداء اللون الأسود والذى يشكل مجرى التاريخ الشيعى، بالمذهب الشيعى الأحمر أو المذهب الشيعى الثورى. وبما أن الأصولية تتنافس مع الأيديولوجيات العلمانية الراديكالية على المنهج الذى يتبعونه، فإنها لا تستطيع أن تسيطر على مفرداتهم ومنهاج عملهم وطرق تنظيمهم.

بعيداً عن كونه أثرا متحجرا من الماضى وغافلا عن متطلبات العالم المعاصر، فإن الأصولى فى واقع الأمر يعد من أنصار الحداثة، يسعى إلى تعريف وتأسيس دينه وفقًا لمفردات المحدثين. الأفكار التى تقر أن الدين هو منهج الله للبشر، هذه الأفكار تستلزم كفاحا ثوريا، وأن تكون الكتب المقدسة نصا أيديولوجيا (عقائدياً) يقدم المنهج الاجتماعى والسياسى، وأن يتم الحصول على حق تفسير الكتب المقدسة عن طريق اكتساب مؤهلات دينية معينة، وأن المؤمن ينبغى عليه أن يُحدث عملية حراك ويكون جزءًا من جنود الرب، وأن يتم فهم وتدبر الدين بطريقة عقلانية. حتى الإسلام الذى يرفض فصل الدين عن الدولة لم يتم رؤيته بهذه الطريقة. الأصولية تتمرد على الحداثة، لكن بأسلحة حديثة وبروح جديدة ورؤى حديثة للدين. إن الأصولية فى واقع الأمر هى طفل غير شرعى للحداثة، ولا يمكن تصورها خارج نطاق الحداثة.

وبما أن الأصولية مغمورة بروح الحداثة، فإنها تجد صعوبة قليلة فى الوصول إلى مفردات العالم الحديث. تقبل الأصولية الدولة الحديثة وأيديولوجية القومية[١٢]. على الرغم من عدم الارتياح إلى الروح النقدية للعلم الحديث، نجد الأصولية تهتم بالمصادر التكنولوجية وتستغلها وتفتتن بها. وقد ثبت أن الأصوليين لديهم مهارة فى التعامل مع الطقوس الدينية والإعلام، شاملاً التليفزيون الذى لا يتوافق مع الحظر الإسلامى للصور المرئية، والذى استطاع السعوديون المحافظون أن يستمتعوا بحياتهم الأسرية دونه بعد مجادلات دينية كثيرة. يقول خومينى: "فيما يخص الإسلام، فإن متطلبات الحكم تحل محل أى عقيدة، شاملاً حتى هؤلاء الذين يصلون ويصومون ويحجون إلى مكة". وعلى عكس الانطباع العام، استطاع الأصوليون أن يتكيفوا مع العلم الحديث أيضاً، ما دام العلم الحديث يُفهم كمجموعة معارف بدلاً من أن يُفهم كاتجاه عقلى أو بحث نقدى أو ثقافة[١٣]. نادراً ما كان يشير خومينى إلى المعجزات، وقام بتهميش الإمام الثانى عشر المخفى الذى كان يُعتقد أنه ابتعد عن الشيعة واختفى لعدة قرون. أصر خومينى فى بداية الأمر على ضرورة تدريس العلوم الإسلامية فى الجامعات فحسب، ثم تراجع عن هذا الأمر بعد ذلك قائلاً أنه ينبغى التركيز على المعرفة العلمانية. ومهما كانت المقاصد فإن الأصولية لا تستطيع أن تعيد تشكيل العالم العلمانى دون تشرب اتجاهاته وأخلاقياته. يحتوى دين الأصولى على القليل من المعتقدات البسيطة المجردة من النظام الدينى المعقد، ونادراً ما يعلو منهجه الأخلاقى على المبادئ الأخلاقية المعهودة[١٤]. فى الغالب يكون الأمر كذلك لأنه يعرف النظام الأخلاقى الصحيح على أساس النموذج التقليدى للعلاقات الاجتماعية، ويعكس قلق وطلبات مثل هذه الجماعات الاجتماعية، مثل: الطبقة البرجوازية والمهاجرين المدنيين. يشيد خومينى بالعائلة الذكورية، وفضائل الانضباط الذاتى، والعمل الجاد، وحسن التدبير والاقتصاد فى الإنفاق، والطاعة، والعفة، والتواضع، والتقوى، وهكذا، وأدان المقامرة، والزنا، والمساواة بين الرجل والمرأة، وممارسة الجنس قبل الزواج، والمثلية الجنسية، والمخالطة الجنسية، والسُكر، والإباحية، والطلاق، والأطفال غير الشرعيين، والإجهاض،

وتعليم الجنس، وانحلال الأبوين. وثمة أمــور مـحــورية للإسلام نادراً ما يلتفت إليها، مثل: العدل الاجتماعى والمساواة بين البشر ورفض السعى وراء الرأسمـالية الحرة. دافع خومينى وآخرون عن هذه الأمور فى البداية، لكنهم طرحوها فيما بعد بسبب الآراء المعارضة(١٥).

يحتاج الأصولى إلى أن يفسر لماذا مجتمعه ودينه ظلا مدة طويلة فى هذا الانحطاط والتراجع، ولماذا ثبت أن الكتاب المقدس وتعاليمه غير فعالين. حسب رأى خومينى فإن الإسلام الحقيقى دام لفترة وجيزة فحسب بعد بدايته، ثم تبعه عصر الردة والجاهلية. وعلى الرغم من أن الأصولى يلقى اللوم على التأسيس الدينى الفاسد، فهو يعرف أن هذا ليس كافيًا، لأنه يحتاج إلى أن يشرح لماذا أصبح وظل هذا الدين فاسداً، ولماذا لا يوجد تحرك نخبوى أو شعبى ضد هذا الفساد. وفيما يخص الجانب الأكبر، فإنه يأخذ الاختيار السهل لإلقاء اللوم على الآثام البشرية، التى يقصد عن طريقها أن النزعة البشرية الفكرية تفضل الدنيا على الدين، ومن ثم تتمرد ضد الله. هو يتخذ الرؤية المظلمة المتشائمة للطبيعة البشرية ويؤكد على قوة الشر. وعلى الرغم من أنه لا يستطيع أن ينكر أن الله سوف ينتصر على الشر فى نهاية الأمر، فهو مقتنع أن الشر ينتصر فى المدى القصير والمتوسط. لذا، فإن الله يحتاج مساعدة البشر. وبما أن معظم البشر يعتقدون أن لديهم التزاما ضعيفا نحو الله، فإن هذه المساعدة من الممكن أن تأتى من النخبة الدينية فحسب. يجب أن يسعوا إلى هذا العمل لخدمة القضية الإلهية عن طريق محاربة الشر وحماية الأغلبية من نزعاتهم الطبيعية لارتكاب الآثام(١٦).

منهج الأصولى لإعادة تشكيل المجتمع على أساس دينى يتضمن بوضوح عمليات عنف كبيرة. لا يختلف هذا العنف عن العنف الموجود فى الكفاح الثورى. إنه ضرورة عسكرية يقصد من ورائه التصدى لأعداء المنهج الدينى السياسى. وقد قاتل الإمام الجليل (إمام الشيعة الأول) أعداءه رغبة فى الحفاظ على العقيدة. غير أن عنف الأصولى مختلف تماماً، إنه عنف مقدس، بمعنى أنه لم يولد خارج نطاق الكراهية والثأر، لكن ولد من الالتزام الشديد برسالة الله. يذكر الأصولى باستمرار أنه حتى الله يلجأ

إلى عمليات ترويع، لا لأنه لا يستطيع أن يجد أنسب السبل لمواجهة الضعف البشرى، ولكن لأن البشر يستحقون هذا.

الثانى: يرى الأصوليون أن جميع المؤمنين لديهم مسئولية جماعية لحفظ هويتهم الدينية. إن ارتداد أى فرد منهم عن الدين يقلل من مستوى الانضباط والنظام الجماعى، ويضع مثالا سيئا للآخرين. لذا، فإن المؤمنين لديهم التزام مزدوج، فهم يلتزمون بمتطلبات دينهم ويكونون مثالا للآخرين، فضلاً عن أنهم يتأكدون من أن الآخرين يفعلون ذلك أيضًا. خبرات الأصوليين الدينية القوية، وحقهم وواجبهم فى مراقبة الآخرين، كل هذا يخبرهم بالحُجج الملائمة، وأن يحققوا العدالة لهم تحت ظروف معينة ويعتبر مثل هذا العنف فى مصلحة الضحايا لأنه يحفظهم من الإثم الأبعد وعمليات الإرهاب المتوالية. وكما يصرح خومينى: "إنهم يفعلون هذا من أجل أن يكون العقاب أقل فى الآخرة".

الأصولية - عندئذ - تعد ظاهرة مميزة، تتحد مكوناتها بشكل كاف وجيد لتعطيها هوية واضحة. فهى تنشأ فى المجتمع الذى يتفشى فيه شعور بالانحطاط والتدهور والارتباك والتشويش، وتكمن فى استخدام مؤسسات الدولة لإعادة تشكيلها على أساس دينى. تركز الأصولية على النص المقدس، وتستخلصه من الروايات القديمة، وتقدم قراءة نشطة له، وتستخلص منه المنهج الأيديولوجى المرتبط به سياسيًا. وتعد الأصولية ثورية فى طموحاتها، وسلطوية فى بنائها، وتقليدية فى أخلاقها الشخصية والاجتماعية، ونخبوية فى منهجها. إنها أصولية مجاهدة ومتزمتة وهجومية وعنيفة، وتقدم رؤية ضيقة ومبسطة للهوية الدينية المعنية. وعلى الرغم من أن الأصولية تتمرد على بعض جوانب العالم الحديث، فهى تعد ظاهرة حديثة بالضرورة، فهى تقترض من الأفكار العلمانية مفرداتها واتجاهاتها. تعيد الأصولية تشكيل الدين بصورة حديثة، كما أنها تتصرف كند للحداثة داخل حدود الدين(١٧). أما استجابتها للأزمة الأخلاقية فتبتلع وتدمر كلا من الدين الذى من المفترض أنه يؤيد، والمجتمع الذى من المفترض أنه يسعى إلى المحافظة. وبعيداً عن إعادة إحياء المجتمع من جديد، فالأصولية تُوقع المجتمع فى فخ التخلف الدينى وتجفف جميع منابع الإبداع.

الصفة المميزة للأصولية

غالبًا ما يزعم – وهذا خطأ من وجهة نظرى – أن جميع الأديان تشترك فى الأصولية. وفى عالمنا الذى يتسم بالاعتماد المتبادل، فإن الأديان تتبادل الصفات الحسنة والسيئة. بما أن الأصولية تكون غالبًا مصدرًا هامًا للنشاط السياسى، فإن الأديان التى تجد صعوبة فى العيش فى مكان ما، والتى لا تمتلك تاريخا تميل أحيانًا إلى اتباع منهج الأصولية لكى يحركوا أتباعهم من أجل العمل معًا لتحقيق الأهداف المرجوة. غير أن السؤال الذى يطرح نفسه: هل حدوث الأصولية يثير مقاومة داخلية قوية أو على الأقل عدم ارتياح، وهل تنجح الأصولية فى ضمان انسياق جماعات غفيرة نحوها. يبدو أن الأصولية تقتصر على بعض أشكال الإسلام والمسيحية البروتستانتية. هذا لا يعنى أن الأديان الأخرى غير ملائمة، لكن يعنى بالأحرى أن جميع أنواع التصرفات غير المقبولة التى يطرحونها دائمًا لا تشمل الأصولية.

تسعى الأصولية – كما زعمت – إلى إعادة خلق المجتمع المتدهور عن طريق إعادة تشكيله راديكاليًا على أساس دينى عن طريق الوسائل السياسية. ومثل أى تحرك سياسى وأيديولوجى، فمن المحتمل تحت شروط معينة أن تكون الأمور الآتية أكثر أهمية. الأول: تدل الأصولية ضمنًا على أن الدين قادر على الانفصال عن المجتمع. وبما أن المجتمع مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالثقافة، فإن الدين قادر على الانفصال عن الثقافة أيضًا. ترى حركة طالبان وخومينى أن الإسلام هو الإسلام فى أى مكان فى العالم، مثل الرياضيات والكيمياء فهما شىء واحد فى كل دول العالم. أما الاختلافات فمصدرها الثقافات المحلية، وينبغى أن يتم القضاء على هذه الاختلافات بالقوة. لا عجب أن حركة طالبان حظرت جميع الأشكال التقليدية والشعبية للموسيقى والفنون وأشكال الملابس وأشكال العبادة والممارسات الاجتماعية؛ لكون هذه الأشياء غير إسلامية. وحينما يستقر الدين فى الهيكل الاجتماعى ولا يمكن فصله عن هذا الهيكل، كما هو الحال مع الديانات القبلية، مثل: الهندوسية واليهودية، فإن الدين يفتقد إلى الموارد الفكرية للسمو بالمجتمع المعنى وتقييمه وتحويله.

الثانى: تستلزم الأصولية نصًا مقدسًا. الدين بدون نص، مثل الدين القبلى، لا يتجاوز العادات والتقاليد العرفية لأنصار هذا الدين. ويفتقد أنصار هذا الدين الوسائل التى يستطيعون من خلالها الحكم على هذه العادات والتقاليد وتغييرها. هم يستطيعون أن يرتقوا إلى النقد الداخلى لهذه العادات، لكن هذا النقد لا يمكن أن يكون شاملاً وقادراً على التغيير.

الثالث: تتطلب الأصولية نصًا مقدسًا متفرداً، أو إذا كانت نصوصًا متعددة فينبغى أن يتم تشكيلها هرميًا فيما بينها. إذا كانت تمتلك نصوصا متعددة لحالة واحدة، فإن أنصار هذه الحالة يكون لديهم الحرية فى اختيار أى نص منهم. لذا، فإنهم لا يشتركون فى هوية واحدة، ويصعب التعرف على هذه الهوية وتمييزها وتنظيمها على أساس مجموعة من المعتقدات المشتركة.

الرابع: تفترض الأصولية سلفًا أن الدين يتحتم عليه منح المؤمن مدخلا مباشرا إلى النصوص المقدسة. إذا سُمح لممثلى الأصولية المفوضين بقراءة وتفسير النصوص الدينية، أو إذا لم يسمح لهم بتفسير جديد، فإنه لا يتم السماح لأى فرد بتحدى الحُجج والممارسات المؤسسة عن طريق المطالبة مباشرة بحُجة للنصوص. هذا يفسر لماذا المسيحية البروتستانتينية تكون أكثر عرضة للأصولية من الكاثوليكية الرومانية، ويفسر أيضًا لماذا الجماعات الإسلامية التى تسمح بالاجتهاد (تفسير القرآن) يكونون أكثر ميلاً للأصولية عن هؤلاء الذين أغلقوا الباب فى وجهه.

أخيراً: تستخدم الأصولية الدولة لتعيد تشكيل المجتمع، وتفترض سلفًا أن الدين يسمح باستخدام الدولة. إذا عارض الدين ما هو سياسى أو كان غير سياسى، ومن.ثم يعرف الهوية الدينية بأنها لا يمكن أن تفرض بالقوة، أو لا يوافق بشكل تام على استخدام العنف، عندئذ لا يمكن الإعلان عن العنف أو تكريسه فى القضية الأصولية(١٨).

تتقابل المتطلبات الأساسية للدين مع الحركات الأصولية فى أوقات الأزمة الأخلاقية. ليست جميع الأديان عرضة لمثل هذه الحركات بطريقة متساوية. وعندما يفعلون ذلك،

فيبدو أنهم يتخذون أشكالا مختلفة تعتمد على طبيعة الدين، والأزمة التى يواجهها، والمجتمع الذى تحدث فيه هذه الحركات. أما الحالة التى توضح هذه النقطة فهى حالة الدين الهندوسى، أو الهندوسية كما اصطلح على تسميتها، ولو أن هذه التسمية تعتبر خاطئة.

تتفق الهندوسية مع قليل من الشروط الضرورية للأصولية. ليس لدى الديانة الهندوسية نص مقدس متفق عليه بصفة عامة، ويترك أتباعه أحرارًا فى الاختيار من بين النصوص المتعددة. لا تمتلك الديانة الهندوسية توحيدا عقائديا، ولا تحمل معتقدا يلتف حوله جميع الهندوس ويؤيدونه. تهتم الهندوسية بالسلوك الاجتماعى، وتترك أفراد المجتمع أحرارا فى الاعتقاد بما يحبون طالما أنهم يتصرفون وفقًا للأعراف الاجتماعية لطبقتهم التى ينتمون إليها. تشبه الديانة الهندوسية الديانة اليهودية فى كونها ديانة عرقية أو مجتمعية، لكنها تختلف فى ذلك مع الإسلام والمسيحية، الأمر الذى يفسر لماذا الدين الهندوسى لا يمتلك منظومة إجرائية مؤسسة للتبديل، ويفتقد إلى البعد عن النظام الاجتماعى الذى يستقر فيه. الدين الهندوسى محافظ اجتماعيًا وعدائى لفكرة استخدام الدولة لإعادة تشكيل المجتمع. لهذه الأسباب وغيرها، يفتقد الدين الهندوسى الموارد الفكرية والمؤسسية الضرورية لإنتاج واستمرار الحركة الأصولية.

لم يمنع هذا بعض الجماعات الهندوسية من محاكاة الأصولية، لكن لم يحققوا نجاحًا كبيرًا فى هذا الشأن؛ فلم يكن لديهم المنهج الواضح للعمل ولا الرؤية لما ينبغى أن يكون عليه الهندوسى. كما أنهم لم يستطيعوا أن يتفقوا على من يكون الهندوسى، بصرف النظر عن الهندوسى الحقيقى. فهل هو ذلك الفرد الذى يؤمن بالطبقات الاجتماعية؟ لكن الطبقات الاجتماعية لا تتراجع بعيداً جداً عن الماضى، وقد تنوعت وتشكلت بمرور الوقت، وليست فى شكلها الحالى تستطيع أن تتصرف وفقًا للمُثل الدينية. والأكثر من ذلك أن جميع الهندوس تقريبًا متحيرون جداً بشأن ممارسة طبقة المنبوذين فى الهند، وما هذا إلا محصلة للنظام الطبقى. قد يقول فرد ما: إن الهندوسى هو ذلك

الفرد الذى يؤمن بمعتقدات معينة، لكن أى معتقدات هذه؟ هم يتنوعون بطبقاتهم وطوائفهم ومناطقهم، وفى أى حالة يكون الهندوسى حراً فى أن يختار أيا من هذه الطبقات أو الطوائف تروق له.

حاول داياناندا سارسويتى Dayananda Saraswati أن يجعل من الديانة الهندوسية ديانة سامية، لكنه لم يستطع أن يعطى الكتب المقدسة الهندوسية القديمة نفس مكانة الإنجيل، ناهيك عن القرآن، ولم يستخلص المعتقدات الهندوسية الأساسية. وقد حاول فيما بعد أن يعرف ف دى سفركار V. D. Savarkar كلمة هندوتافا Hindutva، وهى أصل كلمة هندوسى، فلم يجد أكثر من أن يقول إن الهندوسى هو ذلك الفرد الذى ينظر إلى الهند على اعتبار أنها مسقط رأسه وأرضه المقدسة[١٩]. وقد أقر "سفركار" أنه حتى المسيحيين والبوذيين واليانيين Jains والسيخ والبارسيين الهنود هم حسب تعريفه هندوس. وقد أشار حزب باراتيا جاناتا The Bharatiya Janata أنه حزب أصولى هندوسى. وبعد محاولات عديدة غير ناجحة، توصل إلى أن الهندوسى هو من لديه بافانا هندوسية (مزاج هندوسى أو مودة نحو الهندوس)، وكان لديه أيضًا ماناسيكاتا هندوسية (توجه عقلى هندوسى أو نظرة هندوسية إلى العالم). لم يكن هذا الحزب قادراً على إعطاء أى معنى للمفاهيم المبهمة، وتخلى بطريقة عملية عن جميع محاولات تعريف الهندوسى، كما أنه تقيد بالعادات والتقاليد العلمانية للهند، التى كانت تصونها المحكمة العليا، فضلاً عن الديمقراطية التى تستلزم من الحزب محاولة كسب الأصوات المسلمة فى الانتخابات. لا عجب أن هذا الحزب يضم أشخاصا غير هندوس فى صفوفه، وشن حملة ناجحة لرئيس مسلم للهند عندما كان فى السلطة.

وأقرب حركة هندوسية ظهرت هى راشتريا سيفاك سنج Rashtria Sevak Sangh. كانت حركة أصولية مجاهدة تدافع عن مجرد العنف بل عن الحرب الملحمية ضد غير الهندوس، وتحديداً المسلمين، وسعوا إلى استعادة القيم الهندوسية القديمة. عندما تم دراسة وفحص هذه الحركة عن قرب، وجد أن محتواها الدينى والفكرى لا يفى بالحاجة. لم يكن لديها تعريف متماسك عن "الهندوسى"، ولا فكرة واضحة تركز على

القيم الهندوسية المتضاربة. أرادت هذه الحركة أن تحيى بعض الممارسات الثقافية الهندوسية، لكن لم يكن ثمة اهتمام بالمعتقدات الدينية الهندوسية، ولم تبغ حكومة دينية، فضلاً عن أن هذه الحركة غامضة بشأن الدور العام للدين. وقد اعترف بعض من المتحدثين الرسميين باسم هذه الحركة بالإلحاد، وأنهم لا يؤمنون بدينهم ولا بأى دين آخر. هذه الحركة أساسًا ليست حركة دينية ولكنها حركة سياسية وثقافية. تكن هذه الحركة عداء شديدا للمسلمين، وبدرجة أقل للمسيحيين. بعض من قادتها لا يحبذون أن تصبح حركة أصولية بالشكل الذى توجد عليه فى الديانات الأخرى، لكنهم شعروا بإحباط من تعددية وتشتت الديانة الهندوسية، ودعك من القيود التى تفرضها الديمقراطية النابضة فى الهند.

إذا تفحصنا الديانات الأخرى، مثل: البوذية واليابانية واليهودية وحتى السيخية، قد نكتشف أن هذه الديانات من الممكن أن تكون عقائدية ومجاهدة ميالة للقتل وسفك الدماء، وفى الوقت نفسه نجد أن الأصولية كما عرفتها لا تتماشى مع هذه الديانات، كما أن الأصولية ليست بالمفهوم المفيد الذى نستطيع من خلاله فهم باثولوجيا هذه الديانات. من الممكن أن تحاكى هذه الديانات الأصولية، لكنهم لا يستطيعون دائمًا أن يدعموها. تميل جميع الديانات إلى ملء الفراغ السياسى، وعندما تفعل هذا نجدهم يعانون من تشويه بالغ الأثر. تمثل الأصولية نوعا مميزا من أنواع تشويه الهوية الدينية. وبدلاً من أن نتوقع أن تطرح جميع الديانات الحركة الأصولية، يجب أن نتساءل: لماذا يفعل البعض ذلك، لكن آخرين لا يفعلون أو يحتوونها مع تخفيف وتبسيط نسبى؟

الهوامش

(١) على الرغم من أن مصطلح الإلحاد تم استخدامه على نطاق واسع، فهو لم يخلُ من الصعاب. كان الهدف منه إنكار وجود الله، لكن الكثير يعتمد على مايعنيه الفرد بكلمه الله. يتم فهم الله غالبا بمعنى أن يكون مقبولاً لدى عامة الناس عن طريق الأديان التوحيدية. هذا هو الشيء الذى من المفترض أن ينكره الملحد. لكن الفرد يستطيع أن يفكر فى محدودية الله، أو الله كأساس بدلاً من أن يكون خالقًا، أو يفكر ليس فى إله واحد ولكن فى كثير من الآلهة، أو حتى فى كل فرد لكونه يمتلك معبودًا شخصيًا يوجه مصيره. سوف يكون الملحد بحاجة إلى إنكار هذا أيضًا. وهكذا فإن الفرد ملزم بوجهة النظر القائلة: إن العالم كما نعرفه عن طريق الملاحظة الإمبريقية أو العلمية يكون لديه اكتفاء ذاتى. ويستطيع وينبغى أن يُفهم بأساليبه الخاصة. هذا ما تصبو إليه وجهه النظر العلمانية للعالم، مما يؤدى إلى إثارة سؤال: لماذا نحن بحاجه إلى مصطلح الإلحاد؟ الشخص العلمانى يسمى نفسه ملحدًا لأن بعض الناس يعتقد فى بعض أنوا ع الآلهة ويريد أن يرفض وجهة النظر هذه. لذا، فإن الإلحاد رتبة اشتقاقية بالأسلوب الذى لا يكون لدى العلمانية. لا ينكر العلمانى كثيرا وجود الله. هو لا يرى داعيًا يفسر لماذا فكرة الله، ومن ثم وجوده أو عدم وجوده ينبغى ألا يتخذ بشكل جاد. يعنى الإلحاد عدم الاختلاف للسؤال عن وجود الله (مثلما يوجد فى غير الأخلاقى غير الاجتماعى)، أو إنكار وجود الله. الشخص العلمانى يكون فى الأساس ملحدًا فى المعنى الأول، ومنشقًا فى المعنى الثانى. تتضمن كُلاً من العلمانية والإلحاد أنواعًا مختلفة من الجدل. الإلحاد يسعى إلى دحض الجدل لوجود الله، ويخوض فى جدل فلسفى – نظرى. الشخص العلمانى يسأل لماذا ينبغى عليه الخوض فى هذه القضايا الجدلية على إطلاقها؟ وما جوانب العالم أو الخبرة البشرية التى تلزمنا لإثارة فكرة الله. إن أسلوب الحُجة أو الاستدلال المنطقى هو نفسه بين المتمسكين بالمعنى الحرفى لجميع الديانات. الأرثوذكس المتطرفون وحتى اليهود الأرثوذكس، الذين يصرحون أن الله وعدهم بمنطقتى يهودا والسامرة (التى يطلق عليها الآن الضفة الغربية)، وأن إسرائيل لديها واجب والتزام لإصلاحها، وهم لا يختلفون عن نظرائهم فى الديانات الأخرى، ومن الممكن أن يتم دحضها بجانب الأساليب والاتجاهات التى تمت مناقشتها فيما بعد فى الفصل.

(٢) حسب التقديرات، يوجد ٩٠ مليون من المسيحيين البروتستانتيين في الولايات المتحدة، وأن ٥٩٪ من الأمريكان يعتقدون أن نبوءات القس "John" تم التكهن بها فى كتاب أسفار الرؤيا وسوف تكتمل. من المرجح أثناء عمرهم "John Sutherland, God Save America, Guardian,4May 2004".

(٣) انظر المقابلة مع "Hassan Butt"، المسلم النشط عام ٢٠٠٥. كان لآرائه صدى صوت وأثرت فى كثير من أنصار التمسك بالمعنى الحرفى، والمسيحيين البروتستانتيين، ونظرائهم فى الديانات الأخرى. هو يرى أنه لا يوجد مسلم معتدل. إذا اعتقد الفرد أن كلمة القرآن هى كلمه إلهية مُسلم بها؛ فكيف يستطيع أن يتخذ وجهة نظر معتدلة؟ (Ibid.p.32). غير حسن آرائه منذ ذلك الوقت والآن أصبح هدفًا متطرفًا.

(٤) "(Ibid.p.33)".

(٥) من أجل دراسة رائعة للأصولية، انظر: "Three Volumes of marty and appleby (1991-3)". حتى هنا تم تناول الأصولية على أساس أنها ظاهرة عالمية تحدث فى جميع الأديان. انظر أيضًا "Caplan (1987)". حتى فى هذه التشكيلة الممتازة، تم استخدام مصطلح الأصولية عن طريق المساهمين ليغطى جميع الديانات وجميع أنواع الحركات المحافظة.

(٦) يبدو أن مصطلح الأصولية اشتق من سلسلة من الكتيبات بعنوان: "The Fundamentals" نشرت فى أمريكا فى الفترة بين ١٩١٠ و١٩١٥. أشار مصطلح الأصوليين فى هذه الكتيبات إلى عقائد محورية للمسيحية. وأوجه الشكر إلى "David Mclellan" لاستمراره فى تعليمى طبيعة الوعى الدينى.

(٧) فيما يخص الأصولية الإسلامية، انظر: "choueiri (1990)", "Piscatori (1984)","Mortimer (1982)", "Hiro (1988)" "Algar (1985)".

(٨) انظر "Choueiri (19990, pp.9-10, 129-31and 150 ff)".

(٩) استخدم "Komeini" الكلمة الازدرائية "akhund" لتعنى رجل دين ضيق الأفق ومشوش، أو تصفهم، انظر "Piscatori (1984, p.170)". وكما توضح "Karen Armstrong" ما فعله "Khomenei" مع الإسلام الشيعى كان شبيهًا بالثورة التى فعلها بابا الفاتيكان لإزالة التكتلات، انظر "Lannstrom (2003 ,p.17)".

(١٠) فيما يخص قطب وآخرين مثله، فإن معرفة الواقع هى الدليل الأمثل للعمل، والعمل هو الأسلوب الأمثل لاكتساب المعرفة. انظر: "Binder (198,p.198)"، الذى لفت الأنظار إلى أن هذه الرؤية تتقارب مع رؤية ماركس.

(١١) مقتبس من Kedurie (1990). انظر أيضًا: "Ali Shariati" والتمييز الذى أوضحه بين الشيعة السود أو التقليديين، الذين رفضهم بشدة، والشيعة الثوريين والحمر، الذين امتدحهم بشدة، فى المذهب الشيعى الأحمر، "Tehran :Shariate Foundation" and Hamdani Publishers 1979.

(١٢) "Roy (1986, p.6)". تنشأ الأصولية الإسلامية من المؤسسات الحديثة للمجتمع، مثل: الكليات العلمية والمعاهد، وليس من الدوائر الدينية والتقليدية.

(١٣) يوفق الأصوليون بين الدين والعلم بأساليب بارعة. يقتصر العلم على العالم الظاهرى؛ حيث قيمه تكون كبيرة. والمعرفة التى يقدمها تكون تجريبية وفرضية ولديها استعداد للمراجعة. لذا فإن الفرد قد يستخدمه، لكن لا يستطيع أن يجعله أساسًا للحياة. يُعتقد أن قوانين الطبيعة مصممة من قبل الله وتدين بفعاليتها إلى الله. فذرات الهيدروجين والأوكسجين لا يمكن أن تنتج بنفسها الماء، لكن لأن الله هيأها لعمل ذلك. لمزيد من المناقشة، انظر: "AL-Azm (1993)".

(١٤) لمزيد من النقاش حول كيف أن الأصولية الإسلامية تعكس روح قوة الإسلام، انظر: Nasr (1985).

(١٥) تحظى الأصولية باستحسان معين لدى جماعتين من الناس. الأولى: الطبقة الوسطى ضيقة الأفق، مثل: البائعين والتجار والحرفيين والفلاحين والموظفين الكتابيين. هم يحظون ببعض القوة والمكانة فى المجتمع، غير أن هذه القوة والمكانة تقعان تحت تهديد حاليًا. هم غير منظمين سياسيًا واقتصاديًا، وعندما تتعرض

مصالحهم للتهديد، فإن الدين يكون الوسيلة الوحيدة لحشدهم. يكونون مدخراتهم المحدودة عن طريق العمل الشاق، والاقتصاد فى الإنفاق، وأسلوب الحياة القاسى، ويشعرون أنهم مهددون عن طريق المناخ الأخلاقى للانغماس فى الملذات والشهوات. هم يعتمدون على التعاون والدعم والموارد لأسرهم، ويعتمدون أيضًا على قواعد السلوك التقليدية من أجل استمرار علاقاتهم مع بعضهم البعض. لذا، فإن الطبقة الوسطى تقدر آداب وقواعد السلوك التقليدية، وتعرف وتحدد احترامهم لذاتهم وتكاملهم الأخلاقى فى ضوء هذه القواعد، وتتوقع أن يؤكد دينهم على هذه القواعد ويدعمها. عندما تنهار آداب السلوك أو تكون واقعة تحت تهديد، فإن دعامات عالمهم الشخصى والاجتماعى تتزعزع. الجماعة الأخرى التى تصنع طلبات مماثلة تتكون من مهاجرى الجيل الأول وأحيانًا الجيل الثانى إلى المدينة. إن القيم التقليدية وأشكال الاعتماد المتبادل وفهم الذات التى يعتمدون عليها فى القرى لا تخلق الإحساس فى بيئتهم الجديدة. لذا، فإن حياتهم تفتقد إلى الجذورية. والتماسك، والاستقرار والثبات الأخلاقى، وإحساسهم بالهوية والاستمرارية يُعرض لضغط لا يحتمل. كما أنهم يتم إفسادهم عن طريق أساليب الحياة لمواطنيهم المتدينين فى المدن الحضارية، والحريات التى ينالونها عن طريق المعتقدات والقيم الدينية. هم يكتشفون أن أساليب الحياة هذه تدخل عنوة داخل عائلاتهم الخاصة بهم، وتزعزع النموذج التقليدى للعلاقات داخل الأسرة وخارجها. على الرغم من أن طلباتهم ومستلزماتهم الأخلاقية ليست هى نفسها تلك الطلبات والمستلزمات التى توجد فى الطبقات الوسطى، فإنهم يتقاسمون بشكل كافٍ طلب إعادة التأكيد على هويتهم الدينية. نقص الاستمرارية والتماسك فى حياتهم ينتزعهم من العالم الاجتماعى. مثل هؤلاء الأطفال المجردين يستلزمون ويطلبون تعريفًا مجردًا ومبسطًا بطريقة متساوية لدينهم. تعد الأصولية استجابة لهذا الطلب.

(١٦) "choueiri (1990, pp.120ff)".

(١٧) يلاحظ "Caplan" أن العقلانية هى سمة مميزه للأصولية (p.13, 1987).

(١٨) "Marty and Applebly (1991-3)". تحليل "Daniel Gold" هنا أن ما يسميه الأصولية الهندوسية تمتلك القليل بالاشتراك مع نظيراتها الإسلامية والبروتستانتية، مما يؤدى إلى إثارة سؤال: لماذا ينبغى أن نسميها هكذا؟ "Donald Swearer"، فى مقاله فى "Marty and Appleby"، كان غير قادر على الذهاب فيما وراء إظهار أن البوذيين من الممكن أن يكونوا مجاهدين، لكنه تحدث عن الأصولية البوذية.

(١٩) "Misra (2004)".

الفصل الثامن

تحديات عالم متعدد الثقافات

ترتبط اتجاهات التنوع الثقافى داخل وبين المجتمعات ارتباطًا وثيقًا. فهؤلاء الذين يرحبون بالتنوع الثقافى داخل المجتمعات يشعرون بصفة عامة بتعاطف نحو - أو على الأقل براحة نحو - التنوع الثقافى بين المجتمعات. وعلى العكس من ذلك، هؤلاء الذين يعتقدون أن التنوع الثقافى هو مصدر من مصادر عدم الاستقرار الاجتماعى يشعرون بقلق تجاه التعددية الثقافية للعالم، ويعتقدون أن هذه التعددية الثقافية لا تخلو من الصراعات على نحو متأصل. أما رد فعلهم لهذه التعددية فيكون ذا شقين. البعض يعتقد أنه طالما أن جميع المجتمعات ينبغى، أو من المحتمل بمرور الوقت، أن تتلاقى حول ثقافة واحدة نظرًا لتأثير الحداثة والعولمة وانتشار الأفكار والديمقراطية، فينبغى أن نضمن عدم إعاقة هذا الاتجاه، ونعززه بالضغط المناسب حينما يكون ذلك ممكنًا. وآخرون يعتقدون أن مثل هذا التلاقى غير محتمل أو غير مرغوب فيه، ويزعمون بأن اهتماماتنا ينبغى أن تنصب فى القدرة على إدارة الصراعات المتعذر اجتنابها والتحكم فيها بقدر ما نستطيع، وأن نكون جاهزين عسكريًا للتصدى لهؤلاء الذين يريدون التخلص من السيطرة. كل رؤية من الرؤيتين السابقتين لها أنصارها، ويستمدون إلهامهم من مؤلفات "صمويل هينتنجتون". سوف أبدأ بفحص القضية الأساسية لهينتنجتون، حتى أتوصل إلى نتيجة مفادها أن الحوار بين الحضارات الذى يتم بعقلية متفتحة وبمعرفة كاملة لحدود هذا الحوار هو الطريق المناسب الوحيد للتعامل مع عالم متعدد الثقافات.

صراع الحضارات

قدم صمويل هينتنجتون فى تسعينيات القرن العشرين رؤية بالغة الأثر مفادها أن نهاية الحرب الباردة أفرزت حقبة جديدة يهيمن عليها صراع الثقافات(١). تأخذ الصراعات الثقافية على المستوى المحلى شكلا من أشكال الصراعات العرقية والقبلية. أما على المستوى العالمى، الذى يعد الشاغل الرئيسى لهينتنجتون، فيعد شكلاً من أشكال صراع الحضارات. هو يزعم أن رؤيته التى طرحها لا تشرح جميع الصراعات، بل تفسر معظمها وتقدم الطريق الأمثل لفهم العالم المعاصر بطريقة أفضل من الرؤى الأخرى التى تناولت هذا الأمر.

تم توضيح رؤية هينتنجتون على أساس الاقتراحات الآتية(٢): الأول: إن البحث الطويل عن الهوية الثقافية هو شاغل إنسانى لطالما سعى الإنسان إليه. تتضمن الهوية الثقافية السؤال عن كينونتنا، وما الوطن الذى ننتمى إليه، وماذا يمثل لنا هذا الوطن، وما هى الطريقة التى يجب أن ننظم بها حياتنا الفردية والجماعية. لا نتعرف على كينونتنا عن طريق معرفة من نحن فحسب، ولكن أيضًا معرفة من الذى نكون ضده. يتعرف البشر على هؤلاء الذين يشاركونهم هويتهم الثقافية، ويشعرون بتهديد من هؤلاء الذين لا يشاركونهم تلك الهوية. الإيمان والأسرة، الدم والمعتقد، جميعها أمور تمثل أهمية للأفراد، وهم على استعداد للتضحية بحياتهم فى سبيل هذه الأمور.

يعتقد هينتنجتون أن أمر استعادة الهوية الثقافية والتأكيد عليها هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية ويوجد فى جميع المجتمعات، كما أنه اكتسب فى الوقت نفسه أهمية كبرى فى السنوات الأخيرة. هو لا يفسر السبب فى ذلك، وكيف يختلف شكل الهوية الثقافية الحالية عن شكلها فى الماضى. أحيانًا يرجع هذا إلى العولمة، ولا سيما اتجاهها لزعزعة استقرار المجتمعات وإحضار ثقافات مختلفة معًا. وفى سياقات أخرى يعزو هذا إلى انحدار الأيديولوجيات السياسية الناتج عن تفكك الاتحاد السوفيتى. فى كل حالة، هو مقتنع أن ستارة الثقافة المخملية تم استبدالها بستارة الأيديولوجية الحديدية، وأن الثقافات هى ومضات لعصورنا.

الثاني: يزعم هينتنجتون أنه لا يوجد مجتمع يستطيع أن يعتمد على المعتقد السياسي أو المؤسسات السياسية بمفردها ويحتاج المجتمع إلى قاعدة ثقافية مشتركة، تمنحه شعورا بالهدف والتوجيه، وتشكل مؤسساته، وتمنحها الشرعية والحيوية. ثقافة شرق آسيا هي السبب في إحراز النجاح الاقتصادي لمجتمعات شرق آسيا، كما كانت السبب أيضًا في فشلها في بناء مؤسسات ديمقراطية مستقرة. وتشرح الثقافة الإسلامية فشل المجتمعات الإسلامية في إقامة أنظمة حكم ديمقراطية. المجتمع الذي يفتقد الثقافة المتجانسة، أو يتنصل منها لصالح الآخرين، هو مجتمع مقسم ذاتيًا ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مجتمعا مستقرا. هذا المجتمع ليس لديه الهوية التي تدوم طويلاً، ولا يمتلك المبادئ الإرشادية أو شعور التوجيه. يعد مجتمع التعددية الثقافية متناقضا في أساليبه، فهو كابوس حقيقي. هذا يفسر لماذا زعم هينتنجتون أن مجتمعات ثقافية عديدة، مثل: الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا والبوسنة؛ فشلت.

الثالث: على الرغم من وجود ثقافات وجماعات ثقافية لا حصر لها في العالم، يعتقد هينتنجتون أنه يمكن تقسيمها إلى ست أو سبع حضارات على أساس قيمهم ورؤاهم العالمية المشتركة. فتوجد الحضارة الغربية والإسلامية والصينية واليابانية والهندوسية والأمريكية اللاتينية ومن المحتمل الأفريقية. والحضارة هي الكيان الثقافي الأوسع والأشمل، هي الجماعات الثقافية الأسمى، وهي أوسع من القبائل أو العشائر والجماعات العرقية والمجتمعات الوطنية، لكنها أقل عددا في النوع[٣]. إنكار وجود هذه الحضارات يعد بمثابة إنكار للواقع الأساسي للوجود البشري[٤]. هذا يفسر لماذا الدول القومية الحديثة تعرف هوياتها ومصالحها وفقًا لظروفهم الحضارية، جاعلين الحضارات الأطراف الأساسية في السياسة العالمية. الحضارة قادرة على أن تجمع الشعوب والدول ذات الثقافات المتشابهة معًا، وقادرة أيضًا على أن تفصل الشعوب والدول ذات الثقافات المختلفة[٥].

ووفقًا لتعريف هينتنجتون للحضارة، فإن الحضارة لها بعد موضوعي وبعد ذاتي. يشمل البعد الموضوعي: اللغة والتاريخ والدين والأعراف والهيكل الاجتماعي والمؤسسات، ويظل الدين هو الأكثر أهمية بين جميع هذه الأشياء[٦]. يزعم هينتنجتون أحيانًا أن

الدين كان دائماً محوريا ومهما للحضارة؛ وفى مناسبات أخرى اعتقد أن هذا يتحقق فى العالم الذى يعتبر الدين محوريا وأساسيا، ربما يكون القوة المحورية التى تحفز وتحرك الشعوب[٧]. أما البعد الذاتى للحضارة فينشأ من التعريف الذاتى غير الموضوعى للأفراد؛ بمعنى أنهم يرون أنفسهم على اعتبار أنهم ينتمون إلى هذا البلد ويشعرون به[٨]. لا يعتقد هينتنجتون أن هذين البعدين قد يتصارعان، وأن الناس قد يشعرون أنهم معزولون عن حضاراتهم، ويشعرون بتعاطف نحو بعضهم البعض.

الرابع: الحضارة الغربية، التى تعد الشاغل الرئيسى لهينتنجتون، تشكلت بالإرث اليونانى - الرومانى، واليهودى - المسيحى، ولها حضارة مميزة انعكست فى التزامها نحو التفرد والحقوق الفردية والحرية والمساواة والتسامح وروح البحث النقدى. لطالما كانت هذه القيم جزءا من الحضارة الغربية، وتفردت بها هذه الحضارة. ويصف هينتنجتون فى واحدة من تعابيره الحافلة بالحكمة والموعظة هذه الحضارة قائلاً: "إن الحضارة الغربية كانت وما زالت من أكثر الحضارات حداثة وتقدما"[٩]. أما قادتها فلديهم التزام نحو حفظ تطوراتها الهامة من التهديدات الداخلية والخارجية. تأتى التهديدات الداخلية من أنصار التعددية الثقافية الذين يتحدون ويضعفون الهوية الثقافية للحضارة الغربية، أما التهديدات الخارجية فتأتى من الحضارات الأخرى، ولا سيما الإسلام، الذى يمتلك سجلا طويلا وحافلا بالعداء للمسيحية، والذى لا يملك قادته كلمة طيبة يقولونها عن المسيحية. فى الوقت الذى تلتزم فيه جميع المجتمعات الغربية بواجبها نحو الحفاظ على حضارتهم، فإن الولايات المتحدة تتحمل مسئولية من نوع خاص نظراً لتفوقها الاقتصادى العسكرى. يزعم هينتنجتون أن الغرب ببساطة لا يستطيع البقاء كحضارة مميزة دون الإرادة والعزيمة والقيادة الأمريكية[١٠].

تستطيع الولايات المتحدة أن تلعب دوراً تاريخياً فحسب إذا ظلت صادقة مع نفسها. فينبغى عليها أن تقر مجموعة من الحقائق؛ فهى بلد أنجلو - بروتستانتى فى الأصل، وقامت على أسس ومبادئ دينية؛ وهى ملزمة بمعايير مطلقة[١١]. تشكلت الهوية الوطنية الأمريكية عن طريق معتقدات وممارسات مستوطنيها الأصليين الإنجليز،

وظلت ثابتة دون تغيير عبر تاريخها، وكان هذا هو الأساس لوحدتها وقوتها. وعلى الرغم من أن البلاد رحبت بعد ذلك باستقبال ملايين من المهاجرين من كل أنحاء العالم، فهى لم تكن أرض المهاجرين، كما كان يزعم دائمًا، نظرًا لأن هؤلاء المهاجرين تمسكوا بهويتهم الأصلية، ولم يسعوا إلى توفيق الأوضاع والوصول إلى حلول وسطية مع الهوية الأمريكية. بيد أن كثيرا من المهاجرين - منذ سبعينيات القرن العشرين - أصروا على الاعتراف بهوياتهم الثقافية، وسعوا إلى خلق مجتمع متعدد الثقافات. ينبغى على أمريكا أن تقاوم هذا الاتجاه. التعددية الثقافية فى أمريكا مستحيلة؛ لأن كل ما هو غير أمريكى ليس أمريكيا(١٢). وبما أن الولايات المتحدة معرضة لنسيان جذورها ورسالتها التاريخية، فإن هينتنجتون يزعم أن استعادة ذاتها على نحو جديد ينبع من استعادة تأثير الدين من جديد(١٣).

خامسًا وأخيرًا: يزعم هينتنجتون أن أية حضارة لديها هوية مميزة، ولا يوجد أية حضارة بما فيها الحضارة الغربية تستطيع أن تزعم بصلاحيتها وشرعيتها على المستوى العالمى. المعتقد الغربى فى عالمية الحضارة الغربية يواجه ثلاث مشكلات: إنه زائف وغير أخلاقى ومحفوف بالمخاطر، فضلاً عن أن التدخل فى شئون الحضارات الأخرى يعد مصدرًا لعدم الاستقرار والصراع العالمى المحتمل. وبدلاً من السعى إلى تشكيل المجتمعات الأخرى على طريقته الخاصة، ينبغى أن يوافق الغرب على حقيقة التنوع العالمى، وتقليل الصراعات بين الحضارات، وإقامة علاقات سلمية مع الآخرين، ووضع مجموعة من القواعد والقوانين الدولية المقبولة، وينبغى أن تبذل الدول الغربية قصارى جهدها لضمان بقاء حضارتها الخاصة وضمان مصالحها. وفى حين أن التوقعات تشير إلى أن الصين هى القوة العظمى القادمة، فإن التوقعات تشير أيضًا إلى أن الإسلام هو الذى يخلق معظم الصراعات(١٤). يعتبر المسلمون أن الحضارة الغربية حضارة مادية وفاسدة وغير أخلاقية، لكنها أيضًا مغرية بدرجة عالية. معظم المسلمون يكرهون هذه الحضارة ويخشونها. ونظرًا لأن المسلمين على يقين تام بتفوق الغرب ثقافيًا ويستحوذ على عقولهم فكرة التقليل والتحقير من قوة الغرب، فإنهم بذلك

يكونون من أكثر الأعداء حقداً على الغرب. ينبغي على الغرب أن يحتوى المسلمين ويُخضعهم مهما كان الثمن، وأن يقوى المؤسسات الدولية التى تعكس وتشرع المصالح والقيم الغربية، وأن تفهم الحضارات الأخرى لكى تستطيع أن تتعامل معهم، وأن يضمنوا أن معاهدة شمال الأطلنطى (الناتو)، الأداة المحورية لدفاعهم، تستثنى هؤلاء الذين تنقصهم الصلة الثقافية معها.

رؤية نقدية

اشتملت فرضية هينتنجتون على بعض جوانب العالم المعاصر فضلاً عن رؤى وأفكار ذات قيمة، الأمر الذى يوضح لماذا كانت رؤيته مؤثرة. هو يزعم أن المصالح الاقتصادية والسياسية لا تحدد بمفردها السلوك الإنسانى، وهو محق فى ذلك. الهوية الثقافية والانتماء لهما أثر مهم على الأفراد، ولا سيما فى عالمنا المعولم الذى يفتقد الاستقرار، ويشكلان فهمهم لذاتهم واستجابتهم للآخرين. لا يمكن حصر وشرح الصراعات الثقافية والحضارية فى الأساليب الاقتصادية فحسب. فعلى سبيل المثال: عداء الجماعات الإسلامية المتعددة تجاه الحضارة الغربية ينشأ فى الأصل من أمور أخلاقية ودينية، وليس دائماً صراعا للمصالح الاقتصادية. وكما زعم هينتينجتون، فإن رؤى وقيم الحضارة لا يمكن أن نجعلها عالمية بطريقة خالية من الفحص والنقد. وبدلاً من صبغ العلاقات الدولية بصبغة أخلاقية وتفسير الصراعات القائمة، من الأفضل أن نوافق على الاختلافات الحقيقية، ونطور إطار عمل للقواعد والقوانين التى نستطيع من خلالها السيطرة على الصراعات والحفاظ على بعض أنواع النظام العالمى.

وعلى الرغم من هذه الرؤى ورؤى أخرى، فإن رؤية هينتنجتون تعتبر رؤية معيبة ومختلة. فالهوية الثقافية مهمة للناس، ولكن هذا هو الشأن بالنسبة لأشياء أخرى أيضا، مثل: الوجود المناسب والعدالة واحترام الذات واحترام الآخرين. كما أن الأفراد يتصارعون ويموتون من أجل هذه الأشياء، وليس من أجل معتقداتهم وأسرهم فحسب، تلك كانت الحالة عبر التاريخ، كما أن الوضع فى عصرنا هذا لم يختلف كثيراً.

لذا، من الخطأ أن نخص الهوية الثقافية بأنها الأمر الوحيد الذى يشغلنا، سواء أكان هذا بصفة عامة أم فى العصور الحديثة فحسب. فضلاً عن أن الثقافة لا توجد فى خواء أو فراغ، فهى مرتبطة بالمؤسسات الاقتصادية والسياسية، وكلاهما يشكلان بعضهما البعض، ويعتبر التبسيط الثقافى مضللاً مثل التبسيط الاقتصادى. يستخلص هينتنجتون الثقافة من المصالح الإنسانية الأعم والمؤسسات الاجتماعية، ويقود هذا إلى النظر إلى الثقافة على اعتبار أنها تتبع منطقا داخليا مستقلا خاصا بها. وبما أن الثقافة هى موقع لحدوث الصراعات الاجتماعية والاقتصادية الكبرى، فلا يوجد صراعات ثقافية حصرية، حتى الصراعات الاجتماعية القليلة تفتقد إلى البعد الاقتصادى. سوف نفشل فى فهم طبيعة وأسباب الصراع الثقافى، إذا انصب تركيزنا على الثقافة بمفردها.

بما أن ثقافة المجتمع تتضافر مع مؤسساته الاقتصادية والاجتماعية وغيرها من المؤسسات، فإن معتقدات هذا المجتمع وممارساته تميل إلى تفضيل بعض الأفراد والجماعات على غيرها، ويقوم هذا المجتمع بتوظيف أيديولوجى فضلاً عن تماسك المجتمع عن طريق إيجاد صبغة شرعية لهذا المجتمع فى نظرهم. بينما المنتفعون من المجتمع يرحبون بالموت فى سبيله ويجهزون أنفسهم لذلك، فالآخرون حساسون من تناول المجتمع لهم، ويقاومونه بجميع الوسائل المألوفة، ويرون انحداره برؤى غير مختلفة، وربما يفضلون الموت وهم يحاربون ضد هذا المجتمع. من نحن، وماذا نرمز إليه أو نمثله، هذه الأسئلة تلقى إجابات متداخلة لكنها مختلفة؛ نظرًا لاختلاف الجماعات. طبقة البراهمانيين الأرثوذكس (الطبقة الأرستقراطية) وطبقة المنبوذين فى الهند يُعرفون الهوية الهندوسية بأساليب مختلفة، وعرف النازيون واليهود الألمان هويتهم بطريقة مختلفة أيضًا، كما عرف المسئولون عن العبيد من الجنوب والسود فى الولايات المتحدة هويتهم الأمريكية بطريقة مختلفة تمامًا. لم تكن الهوية الثقافية هوية متجانسة على الإطلاق، أو هوية مستقرة، أو هوية خالية من المنافسة والنزاع.

يعد مفهوم الحضارة - المفهوم المحورى فى فرضية هينتنجتون - مفهومًا متشابكًا ومعقداً مثل مفهوم الثقافة. يعد تمييز هينتنجتون بين الثقافة والحضارة تمييزًا غير واضح. على الرغم من أنه يقول أشياء مختلفة فى مناسبات وظروف مختلفة، فيبدو أنه يعتقد أن هذه الأشياء تتشابه لكنها تختلف. فحسب قوله إن الحضارة أشمل وأوسع من الثقافات المتعددة، وأن الحضارة تحتوى هذه الثقافات. ويثير هذا تساؤلاً: ما الذى ينبغى أن نساهم به لكى ننتمى إلى حضارة مشتركة؟ وعلى الرغم من أن كلامه يحمل معنيين ملتبسين، فإن رؤيته العامة تتمثل فى أن الثقافات التى يجمعها دين مشترك تشكل حضارة مشتركة، الأمر الذى يوضح لماذا يعرف ويصنف هذه الثقافات بهذه الطريقة. ومن الغريب أنه يتحدث عن الحضارة الأفريقية المحتملة دون إظهار الدين المشترك لجميع الأفارقة، وهل الأفارقة المسلمون ينتمون إلى حضارة غير التى ينتمى إليها الأفارقة المسيحيون. إنه لم يحدد تعريفا للدين عنده، ومن هنا جاءت الصعوبة، فهو يستخدم المصطلح بشكل يخلو من التمييز. على سبيل المثال: يقول إن الكونفوشيوسية مصطلح غريب. فهو يحول تعاليم الحكيم كونفوشيوس إلى نظام مغلق، ويتخذ موضعًا له فى قلب الحضارة الصينية. لا تعد الكونفوشيوسية دينًا بالمعنى المتعارف عليه للدين، ولم يفهمهما بهذا المعنى كونفوشيوس، ولا كثير من الصينين اليوم.

حتى لو أعطى هينتنجتون اهتمامًا بالدين، فإن نظريته ستظل معيبة. فمما لا شك فيه أن المسيحية لعبت دوراً حاسمًا فى تشكيل الحضارة الغربية، ولكن من جهة أخرى تأثرت بالفكر اليونانى - الرومانى. كما أن الثقافة العلمانية أصبحت جزءًا هامًا فى الحضارة الغربية منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر. لذا، لا يمكن أن نطلق عليها اسم "مسيحية" دون تحفظ. فضلاً عن أن عملية العلمانية اتخذت أشكالاً مختلفة فى المجتمعات الغربية المختلفة، ضاربة بجذورها العميقة فى بعض المجتمعات دون الأخرى، فضلاً عن أنها اختارت ورفضت جوانب مختلفة لإرثهم المسيحى. تلعب المسيحية دوراً أقل أهمية فى المجتمعات الأوروبية يختلف عن الدور الذى تلعبه فى المجتمع الأمريكى، حيث يتعاظم الدور الذى تلعبه المسيحية فى المجتمع الأمريكى. وحتى فى المجتمعات

الأوروبية يختلف الدور الذى تلعبه المسيحية من دولة إلى أخرى. وإذا كان الدين هو أساس الحضارة، فإن المجتمعات الغربية سوف تتنوع بدرجة كبيرة لدرجة يصعب معها إدراجها تحت حضارة واحدة متفردة.

يستطيع الفرد أن يذهب بعيداً أكثر من ذلك ويتساءل عن الفكرة نفسها للمشاركة فى دين واحد. تأثرت كل من الهند ونيبال تأثراً عميقًا بالديانة الهندوسية، ذلك المصطلح الآخر الذى يحول المعتقدات والممارسات المنفصلة إلى نظام عقائدى مغلق لا يتوافق مع أتباع هذا الدين. تعرضت الديانة الهندوسية لتغيرات بالغة الأثر تحت تأثير الديانات البوذية والإسلام والمسيحية والحداثة العلمانية والخبرات التاريخية للبلد، مع حقيقة أن الديانة الهندوسية تشترك قليلاً مع نظيرتها الديانة النيبالية Nepalese فى الحفاظ على قليل من المعتقدات والرموز العامة. تعتبر أندونيسيا وإيران ومصر مجتمعات مسلمة، بمعنى أن معظم سكانها يُعرفون أنفسهم بأنهم مسلمون. بيد أنهم مختلفون تمامًا ثقافيًا وتاريخيًا، فضلاً عن أن إرثهم قبل الإسلام مختلف تمامًا. فلا عجب أنهم يُعرفون الإسلام بطريقة مختلفة ويعطونه أنواعا ودرجات مختلفة من الأهمية فى حياتهم الاجتماعية والثقافية. وبقدر ما شكل الإسلام ثقافتهم، فهم يظهرون الأمور المتشابهة بينهم، لكن بقدر ما شكل الإسلام ثقافاتهم المختلفة وتاريخهم، فهم يظهرون الاختلافات المؤثرة. فإذا زعمنا بأن الدول الإسلامية السابقة تنتمى إلى حضارة إسلامية مشتركة، فإننا نعطى بذلك أهمية خادعة لها.

يركز هينتنجتون على الأمور المتشابهة بين الثقافات المتنوعة، ويقسمهم إلى جماعات ينتمون إلى حضارة مشتركة. ولا يوجد سبب للتوقف عند هذا الحد. تختلف الحضارات فى أشياء وتتشابه فى أخرى. تمثل الحضارات رؤى مختلفة للحياة البشرية وتنظمها بطريقة مختلفة. غير أن هذه الحضارات أيضًا تهتم بالمشاكل المشتركة للوجود الإنسانى، وتكون عرضة لقيود اجتماعية وطبيعية، وتعكس قدرات عقلية وعواطف ومشاعر بشرية مشتركة. ولطالما تصارعت وتفاعلت هذه الحضارات لقرون عدة، كما أنهم يتبادلون المعتقدات والممارسات الأخرى. تعمل العولمة على تقارب هذه

الحضارات من بعضها البعض وتسهل التبادل الثقافى. بما أن الحضارات ليست بالعموميات المستقلة وغير القابلة للإنقاص، فهذه الحضارات تتقاسم الاشتراك، ويُنظر إليها فى أحسن الأحوال على أن هذه الحضارات شركاء فى التخاطب العالمى.

حيث إن وجهة نظر هينتينجتون للحضارة مشوشة ومضطربة، فإن تصنيفاته للحضارة تظل تعسفية. منذ سبعينيات القرن الثامن عشر، أثرت الحضارة الغربية على الآخرين تأثيراً كبيراً لدرجة أنها أصبحت تمثل وجودا قويا فى حياتهم، ولم تعد مقصورة على الغرب. تمتلك الهند كثيراً من العناصر التى يربطها هينتنجتون بالحضارة الغربية، مثل: الديمقراطية السياسية، والبحث النقدى والاختيار الفردى والعرضة للحداثة، غير أن هينتنجتون يعتقد أن الحضارة الهندية لا يمكن اعتبارها حضارة غربية. كما أنه يتحدث كثيراً عن حضارة أمريكا اللاتينية، ولكنه لا يعتبر هذه الحضارة متفردة، ولا يحترم إرثها الغربى الكبير، بما فيه المسيحية. لطالما كانت روسيا جزءا من الحضارة الغربية وشاركتها دينها، لكنه لا يقر ذلك. لا توجد حضارة فردية توحد أفريقيا بأكملها بتنوعها الدينى والثقافى والعرقى والإثنى، لكنه يعتقد بإمكانية اشتراكهم معًا فى حضارة واحدة. وبدلاً من التعرف على السمات البناءة للحضارات المختلفة وإظهار اختلافاتها، نراه يتخذ الخطوة السهلة - ولكنها خاطئة - فى تقسيم العالم إلى مناطق جغرافية متعددة، ويحول هذه المناطق إلى وحدات حضارية عديدة.

يرى هينتنجتون أن الحضارات موحدة داخلياً ومتماسكة ويمكن تمييزها بسهولة، وهذا ليس حقيقة لأى منها. تتكون الحضارة اليابانية من الشنتو والكونفوشيوسية والبوذية، وهى تسيطر على مجالات حياتية مختلفة، ولا تشكل جماعة متماسكة. أما الحضارة الهندوسية فتشمل المؤمنين بنظرية وحدة الوجود، والمؤمنين بإله واحد، والمؤمنين بالحلول والمؤمنين بعدة آلهة واللا أدريين، والملحدين، وكلها طوائف على طرفى نقيض. مجتمعات أمريكا اللاتينية هى محصلة للتأثيرات الهندية والأوروبية والأمريكية.

كل من هذه التأثيرات تم استيعابها بطريقة مختلفة تمامًا عن الأخرى، وينقصها الحضارة المتجانسة. الحضارة الصينية التقليدية هى محصلة للبوذية والكونفوشيوسية والطاوية Taoist والمستجدات الأخرى للفكر التى دخلت غمار معارك فكرية ولم تمنحها هوية متماسكة. من الشائع فى الصين أن تكون بوذيا وكونفوشيا وطاويا فى الوقت نفسه، فمن الممكن أن يحظى الفرد بالطبيعة فى الصباح على اعتبار أنه طاوى، ويعمل بجد أثناء اليوم على اعتبار أنه كونفوشيوسى، ويواجه مشاكل وصعاب الحياة فى المساء على اعتبار أنه بوذى.

الحضارة الغربية هى الشاغل الرئيسى لهينتنجتون، كما أن فرضيته ورؤيته تطبق على هذه الحضارة. هذه الحضارة هى مجرد شيء اختيارى ومختلفة الجنس والنوع. هو يتخذ الرؤية التقليدية التى تعد محصلة للموروثات اليهودية - المسيحية، واليونانية - الرومانية، ويتجاهل التأثير التاريخى العميق لمستجدات الفكر العربى والإسلامى والصينى والهندى والمستجدات الفكرية الأخرى. والأكثر أهمية من ذلك، أنه يفترض بسذاجة أن الموروثين السابقين ملائمان تمامًا ويشكلان جماعة متماسكة. هما فى الحقيقة ليسا موروثين ولكن أربعة موروثات من الفكر، وتختلف تمامًا فى رؤاهم وقيمهم العالمية. إن العقلانية اليونانية ورؤى الحياة الإنسانية والقيم السياسية وعلم الجمال لهم متشابهات محدودة فى الثقافة الرومانية، التى عانت من تغيرات كبيرة أثناء تاريخها الطويل. كلا الموروثين جذبا الانتباه والدعم للاتجاهات المختلفة لليهودية بأفكارها الجديدة؛ بدلاً من الاعتماد على الإيمان دون العقل والوحدانية والقانون وعلاقة الله بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة والشكل الأفضل للحياة. نمت المسيحية وتطورت فى كنف اليهودية وظلت مرتبطة بها، إلا أنه منذ بداية القرن الثالث إلى الآن بدأت المسيحية فى تطوير أفكار مختلفة تمامًا عن الطبيعة الإنسانية والألوهية والعالم الأخروى والإنقاذ من الضلال والحياة الكريمة. يرجع هذا إلى اهتمام المسيحية بالانسلاخ عن مصدرها من جانب، وانفتاحها على الفلسفة اليونانية والمؤسسات السياسية الرومانية من جانب آخر. يشير الإرث اليهودى - المسيحى إلى الشيء نفسه، ومن ثم نهمل اختلافاتهم الحاسمة، ويتم نقل الرسالة المتشابهة قليلاً عن طريق جمع

الرؤى والقيم العالمية لليونانيين والرومانيين معًا دون تمييز. كثير من الطلبة الشغوفين بالحضارة الغربية أشاروا إلى استحالة تكامل واندماج إرث الحضارة الغربية المتباين، فضلاً عن أن التوتر المستمر بين اتجاهاتها المتناقضة يقدم أفكاراً هامة لقوة الحضارة الغربية وحدودها.

كما أن تطور الحضارة الغربية المتعاقب يعكس تأثيرات متباينة وأحيانًا غير متوافقة. بعد أن طرح هينتينجتون وجهة نظره التقليدية المشكوك فيها، تناول ثلاثة مراحل رئيسية فى تطور الحضارة الأوروبية. هذه المراحل هى: عصر النهضة **Renaissance**، وعصر الإصلاح الدينى **Reformation**، وعصر التنوير **Enlightenment**، ويعتقد أن هذه المراحل لها أغراض وغايات متشابهة ومتجانسة، وأن كل مرحلة تكمل المرحلة السابقة لها وتقويها وتدعمها. هذا ببساطة ليس حقيقيا، فعصر النهضة عبارة عن حركة خارج نطاق المسيحية وتحولت إلى جذور ما قبل المسيحية فى أوروبا من أجل بعث روح الإلهام. أما مرحلة الإصلاح الدينى فهى عبارة عن حركة حدثت داخل نطاق المسيحية وتحولت أصولها إلى إعادة تعريف المسيحية، وشنت هجوما قويا على اللاهوت المضلل والممارسات الدينية الفاسدة للكنيسة الكاثوليكية. أما عصر التنوير فقد جاء معارضاً للمسيحية، وسعت هذه الحركة إلى إبراز وجهة النظر العلمانية للعالم. فلا عجب أن هذه الحركات الفكرية الثلاثة كانت مختلفة تماماً عن بعضها البعض، فكل حركة كان لها غاية تسعى إلى تحقيقها، مما أدى إلى إقحامهم فى صراعات من أجل تحقيق هذه الغاية. لا يفصل مبدأ الإنسانية الكلاسيكية لعصر النهضة الإنسان عن العالم، بل نادى بالسمو الإنسانى بنفس الطريقة التى كان يهدف بها عصر التنوير إلى إعلاء قيمة الإنسان والنظر إليه على أنه قُطب الرحى فى كل شىء وأنه الغرض الأسمى فى هذا الكون، أى أن العصرين (النهضة والتنوير) قاما بإعلاء قيمة الإنسانية. وعلى خلاف عصر النهضة والتنوير، كانت الإنسانية فى عصر الإصلاح الدينى لها أساس لاهوتى، وكانت مزيجًا من العقلانية والتوكل، واتخذت وجهة النظر القائلة بوجود الخير والشر معًا فى الطبيعة البشرية. كانت للحركات الثلاث رؤى مختلفة حول الكرامة الإنسانية

والمجتمع ومُثل التفوق الإنسانى ومكانة الدين فى الحياة السياسية وطبيعة وأغراض الدولة. تتضح هذه الاختلافات فى الأساليب المختلفة للأيديولوجيات السياسية المعاصرة، بما فيها الليبرالية، كما كانت ولا تزال تُعرف.

وهكذا، فإن الحضارة الغربية ليس لديها هوية متفردة. فهى تشكلت من الأفكار المختلفة والمتضاربة، وتشتمل على عقلانية وإفراط فى التدين، وإحساس مفرط لمواطن الضعف الإنسانى، والاعتقاد بفكرة المسيح المنتظر فى إمكانية خلق الجنة على الأرض، والاعتقاد بأن جميع البشر ناجون من النار، والاعتقاد بأن الحقائق والمعرفة ليست مطلقة وإنما هى مقيدة بما يكون عليه عقل الإنسان، كما أنها تؤمن باختلاف الدوافع والحوافز بين البشر، كما تؤمن أن الناس ينبغى عليهم الامتثال للسلطة والحكام وإطاعتهم، فضلاً عن أن لديها اتجاهات ليبرالية. كما أنها تشمل أيضًا الاعتقاد فى المساواة بين البشر والإخاء، واتجاهها المهيمن على باقى دول العالم ورعايتهم، والالتزام نحو تقديس الحياة البشرية، والإيمان بمذهب الفردية الذى يُعلى قيمة الفرد، وكذلك اشتراكية الإنتاج والتوزيع. أحيانًا يميل الفرد إلى التفوق والسيطرة على الآخر، لكن غالبًا يضعون قواعد ولوائح لبعضهم البعض، فضلاً عن ضمان أن البندول الحضارى لا يتأرجح بعيدًا فى أى اتجاه.

بما أن هينتنجتون يضع الدين فى قلب الحضارة، فهو يمدح ويلوم الدين على أساس فضائل وعيوب الحضارة. هو يقتفى أثر المشاكل الحالية التى تواجه المجتمعات الإسلامية. ويعزو هذه المشاكل إلى الوجود الثابت تاريخيًا وتجاهل العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدولية المتنوعة، تلك الأمور التى ساعدت على ظهور هذه المشاكل وشجعت على قراءة الإسلام بأسلوب معين. وهو يزعم أن الحضارة الغربية هى محصلة للمؤثرات اليونانية – الرومانية، واليهودية – المسيحية، لكن معظم قيمه المحورية أيضًا مستقاة من المسيحية. وكما رأينا من قبل، فإن التأثير اليونانى – الرومانى يعد تأثيرًا حقيقيًا إلى حد بعيد، بيد أنه لا يمنح الحضارة الغربية هوية متفردة.

أما التأثير اليهودى - المسيحى فهو فى أفضل حالاته يعتبر أنصاف حقيقة وليس حقيقة كاملة. أثرت المسيحية على الغرب تأثيرًا كبيرًا، لكن فى حالات كثيرة أُعيد تفسيرها وتشكيلها وتم قراءة قيم جديدة من خلالها.

أفكار المساواة الاجتماعية والتسامح والعقلية النقدية والديمقراطية هى أفكار محورية لفهم الذات الغربية المعاصرة، لكن ولا فكرة من هذه الأفكار تستطيع أن تتبع المسيحية بطريقة مباشرة. تخدم المسيحية كل كائن بشرى باعتباره مقدسا ولا يمكن انتهاك حرمته، كما أنها تمتلك إمكانية المساواة بين البشر، لكنها لم تشر إلا إلى المساواة الروحية ولم تترجمها إلى مساواة اجتماعية وسياسية. قامت المسيحية بإقصاء اليهود واضطهادهم إذلالهم، وبرر أسلافنا العبودية، وبررت الكنيسة الكاثوليكية مملوكية الفلاح ولم يدينوا العبودية حتى القرن الثامن عشر. التسامح ليس شيئا محوريا فى المسيحية، فنجد التسامح يخلو من الفترات الأولى للتاريخ المسيحى، ونجد أيضًا الحروب الصليبية، ومحكمة التفتيش الدينية الإسبانية للبحث عن حوادث المروق عن الدين، والحروب الدينية فى القرنين السادس والسابع عشر. حتى من الجانب اللاهوتى (الدينى)، وجدت المسيحية صعوبة فى إيجاد مكان آمن للتسامح فى نظريتها الأخلاقية والسياسية. عندما قام المفكرون المسيحيون بتقدير قيمة المسيحية، قاموا بتحديد هذه القيمة بالحركات المنشقة داخل المسيحية، ولم يتطرقوا إلى الملحدين أو حتى الديانات الأخرى، ذلك الأمر الذى لم يهتموا به بطريقة كافية حتى مجلس الفاتيكان الثانى، ولم يُحل حتى الآن.

على الرغم من أن حرية الفكر من الممكن أن تحمل معانى فى المسيحية، إلا أن الكنيسة الكاثوليكية رفضتها لقرون على أساس أنها الراعية للضمير الإنسانى وأن الضمير الخاطئ والمضلل ليس له حقوق. الديمقراطية ليست مسيحية فى أصلها لأن المعتقد فى السيادة الشعبية يوضع بطريقة غير مريحة مع أفكار الحقيقة المكشوفة والعصمة من الخطأ المتعلقة بالكتاب المقدس، والتى لطالما عُورضت من الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية لأسباب دينية. حرية البحث ليست مسيحية أيضًا، حيث إن

هذه الحرية لا تتوافق مع زعمها بتمثيل الحقيقة النهائية، ولم تكن واضحة فى معالجتها للمارقين عن الدين، مثل: جاليليو Galileo، وبرونو Bruno، وكثيرين غيرهم. المواطنة المشتركة والفعالة أيضًا ليست مسيحية فى أصلها، وكان علماء الدين البارزين من أمثال: القديسين أوجستين Augustine، وأمبروز Ambrose، وتوما الأكوينى Thomas Aquinas ينظرون إليها على أنها تشتت وحيرة أخلاقية. بما أن معظم هذه الأفكار حديثة، فمن الجائز أن نختلف مع هينتنجتون ونقول إن الغرب أصبح غربًا فحسب عندما أصبح حديثًا.

وكما زعمت من قبل، فإن كل الحضارات تعد محصلات لتأثيرات متباينة وتحتوى على مستجدات فكرية مختلفة ومتناقضة أحيانًا. فلا عجب إذن أن نجد كثيرا من أنواع الفكر المختلفة فى حضارة واحدة ولها مثيلاتها فى حضارة أخرى. الحضارات الهندية والإسلامية والصينية لديها أفكار عقلانية وليبرالية وراديكالية ودينية وأفكار ضد الحداثة، كما أن الحضارة الغربية لديها الأفكار نفسها، مما يجعلها فى توتر دائم. على سبيل المثال، الاتجاه الأصولى الحديث للإسلام يتصادم ليس مع الليبرالية الغربية فحسب، ولكن أيضًا مع إرثهم الليبرالى الخاص بهم، ويجد صدى صوت لكلامه فى الأصولية المسيحية للغرب. هذا يعنى أن الحضارات لا تتصادم، وإنما أفكارهم وتفسيراتهم المختلفة هى التى تتصادم. هذا الصدام يكون داخل الحضارات وبين الحضارات أيضًا. لذا، فإن الحديث عن الصدام بين الإسلام والغرب مضلل. فالحضارتان لديهما جذور مشتركة، ويشتركان فى أمور تفوق ما يتوقعه المثاليون فى كل حضارة.

فكرة هينتنجتون عن الحضارة هى فكرة ناقصة من الناحية المنهجية لأنها تقلص أنواع التفكير المختلفة للحضارات فى فكرة واحدة، كما أنه متحيز أيديولوجيًا لأنه يختار نوع التفكير الأسوأ فى الحضارات الأخرى، ونوع التفكير الأفضل لحضارته. ويرى أن الإسلام ينحصر فى الأصولية، والحضارة الغربية تنحصر فى الليبرالية، والاثنين مختلفان راديكاليًا. يفسر هينتنجتون أن المسلمين لا يملكون شيئا جيدا يقولونه عن الغرب. يعد هذا صحيحا بالنسبة للمجاهدين، لكن ليس لهؤلاء الذين طالما

أعجبوا بالحضارة الغربية، واستمروا في محاكاة ما له قيمة من هذه الحضارة في الغرب. كما أنه يتجاهل حقيقة أن الأصوليين المسيحيين وحتى الأصوليات الأخرى بما فيهم هو لا يملكون ما هو جيد ليقولوه عن الحضارة الإسلامية أيضاً. هذا التحيز المنهجي والأيديولوجي يمنعه من إعطاء فضائل الحضارات الأخرى حق قدرها. نظراً لنرجسيته الحضارية، فهو نادراً ما ينظر إلى الجانب المظلم للحضارة الغربية وتاريخها، ولا يسأل نفسه: لماذا لا يشترك في حوار نقدي وبناء مع الآخرين من أجل إبراز مزايا وعيوب حضارته وحضارتهم؟

حقيقة أن الحضارات قد تمثل رؤى عالمية مختلفة وغير متوافقة لا يؤدي في حد ذاته إلى الصدام. هم يستطيعون أن يحيوا جنبًا إلى جنب بدافع التشابه والاحترام المتبادل كما فعلت تقريبًا معظم الحضارات التي تحدث عنها هينتنجتون سوى الحضارة الغربية والإسلامية. تتصادم الحضارات عندما تكون واحدة منها غير متسامحة وتبشيرية وقائمة على مبدأ انتظار من يخلصهم من الآثام كالمسيح المنتظر في المسيحية، والملك الذي يرسله الله ليحفظ اليهود حسب الديانة اليهودية، ولا تدع هذه الحضارة الآخرين يحيون فيما تعتبره جهلا وظلاما، أو لأسباب اقتصادية وسياسية تم توضيحها وتبريرها إلى الآن بأساليب حضارية، أو كليهما. بقدر اهتمامنا بالصراع الحالي بين المجتمعات الإسلامية والغربية، بقدر ما له من جذور معقدة. تدخل بعض الجماعات الإسلامية في غمار حرب مع الغرب؛ لأنهم إما يرغبون في استعادة الحقبة الأولى من التفوق الإسلامي أو لأنهم يرفضون الحداثة، التي يعتبرها الغرب المصدر والنصير. صراع الغرب والإسلام لا يدعم رؤية هينتنجتون لصراع الحضارات. غير أن كثيرا من المسلمين العاديين أو حتى بعض المجاهدين منهم لديهم دوافع مختلفة. وكما سنرى فيما بعد، أن أسلوب القوى الغربية هو الذي يثير غضب هؤلاء المسلمين، ولا سيما الأسلوب الذي تنتهجه الولايات المتحدة الأمريكية المتمثل في تدخلها الدائم في شئون البلاد الداخلية، ودعمها للأنظمة الفاسدة، وتحريض إحداها ضد الأخرى، وتشجيع الحروب بينهم، والإطاحة بالحركات التقدمية والعمل على إخضاعهم وإذلالهم،

وبصفة عامة استخدامهم لخدمة المصالح الاقتصادية والجيوسياسية الغربية. صراع المسلمين مع الغرب هو صراع سياسي- اقتصادى بطبعه. على الرغم من أن متحدثيهم يوضحون هذا الصراع أحيانًا على أسس حضارية، فلا يوجد داعٍ للجوء إلى الخداع فى حديثهم المنمق.

تعتبر المجتمعات أيضًا متعددة مثل الثقافات والحضارات، ولا سيما المجتمع الليبرالى الحديث بتأكيده على الاختيار الفردى والانفتاح على التأثيرات الخارجية. وخير مثال على هذا الثقافة الأمريكية، تلك الثقافة التى يركز عليها هينتنجتون والتى يُرجعها بطريقة خاطئة إلى الهوية المتجانسة. وقد قدم الدستور - الذى يعتبر الأساس لاستمرارها التاريخى- إطار عمل ذا سعة عالية، مكن التعددية الثقافية من أن تنتعش وتزدهر من خلاله. شكلت التعددية فى المقابل تفسيرات الدستور، فبينما ظل الدستور بطريقة رسمية هو نفسه، فإن معناه ومضامينه تغيرت تغيراً جذريًا بمرور السنين. يزعم هينتنجتون أن الهوية الجوهرية لأمريكا تتمثل فى الديانة الأنجلو - بروتستانتية. هذا الأمر يقدم الأمريكان من السكان الأصليين بصورة غير واضحة، ويتجاهل أساليب معالجتهم القاسية التى مثلت الجانب الأسفل المظلم لتاريخ البلد. يتجاهل هذا أيضًا الجماعات الأخرى من المستوطنين الأوائل وملايين المهاجرين الذين تبعوهم. أحضر العبيد الأفارقة معهم ثقافتهم الأصلية، وأعادوا تشكيل هذه الثقافة بطريقة مناسبة فى ضوء تجاربهم وخبرتهم الأمريكية، وأعطوا الثقافة الأوسع بعدا مميزا بحيث تكون فيه التعددية الثقافية الحالية مجرد تعبير فردى. وقد فعل الشىء نفسه الأيرلنديين ومؤخرًا اليهود وآخرون. خلقت الرأسمالية الأمريكية أيضًا قوى ثقافية، وأضافت عناصر جديدة للهوية الوطنية للبلد.

ونظرًا للتعددية المتزايدة فى المجتمع الأمريكى، فإنها تشمل اليوم جماعات متباينة، مثل: العلمانيين صليبى الرأى والاتجاه والأفراد السذج البسطاء، والمسيحيين المعتدلين والمنسجمين مع مجتمعهم انسجامًا تامًا، والإنجيليين الذين يدخلون فى غمار حرب وصراع مع هذا المجتمع، وحركات الدفاع عن البيئة ومحاولة حمايتها، والرأسماليين

المتعاونين الذين يصممون على استغلال الطبيعة، ودعاة التحرر فى الفكر والكلام، والمحافظين الاجتماعيين، وأنصار الحداثة، والسكان الأصليين للبلد من الأمريكان وطائفة الأميش Amish المسيحية. تمثل هذه الجماعات رؤى وقيما عالمية مختلفة، ويتفقون فقط فى الآراء - ولكن بشكل محدود - حول ما يمثله مجتمعهم لهم، وماذا ينبغى أن يمثل لهم. سوف يجد الأسلاف أجزاء من الثقافة الأمريكية المعاصرة يتعذر فهمها، وأجزاء أخرى لا تكون مقبولة، وقد يعتبرون أن الثقافة الأمريكية المعاصرة خيانة لبعض مثلهم وآمالهم المستقبلية للبلد. الإرث الأنجلو - بروتستانتى - الذى يصر هينتنجتون على التشبث به مهما كانت التكاليف - لا يزال موجودا، لكن كنوع من مستجدات الفكر بين العديد منها، على الرغم من قوة هذا الإرث(١٥).

وإذا وضعنا فى الاعتبار التنوع الثقافى لأمريكا، نجد أن أية محاولة لجعلها متجانسة على أساس العودة إلى الماضى تعد محاولة مضللة مثل رغبة المجاهدين الإسلاميين فى العودة إلى أيام النبى محمد. يضعف هذا أيضًا رؤية هينتنجتون المتمثلة فى أن أمريكا ينبغى أن تكون الراعى للحضارة الغربية. تشتمل الحضارة الغربية على الأقطار التى لا تعتبر كاثوليكية ولا بروتستانتية، ولا يفترض أن تخاطبهم أمريكا إذا تم تعريف هويتها بمفردها وعلى أسس كاثوليكية - بروتستانتية. وبما أن الحضارة الغربية متباينة ومتنوعة على المستوى الداخلى، فإن زعم أى مجتمع غربى بأنه هو الراعى والمتحدث باسم هذا المجتمع هو زعم غير شرعى ويشوبه الغرور. وحقيقة أن أمريكا لديها قوة اقتصادية وعسكرية ضخمة لا تعتبر خارج السياق فحسب، ولكنها قد تحسب ضدها. تنتهك الحضارة الغربية بعض القيم المسيحية، مثل: رفض الثروة والأنشطة المالية، وازدراء الطمع والجشع وثقافة الاستهلاك.

دعوة هينتنجتون للمجتمع المتجانس ثقافيًا لا تتوافق أيضًا مع رؤيته للعالم ذى التعددية الثقافية. فهو يزعم أن التنوع الثقافى هو سمة جوهرية للعالم المعاصر. تستطيع أمريكا والمجتمعات الغربية وغير الغربية أن تواجه هذا التنوع إذا ما وفقت أوضاعها فيما يخص تنوعها الداخلى الخاص بهم، واستطاعت أن تعيش وتتكيف مع

هذا التنوع. عندئذ، لا تشعر هذه المجتمعات بالتهديد من جراء تنوع الرؤى والقيم التى تسود العالم على وجه العموم، ومن المحتمل أن تنمى هذه المجتمعات مهاراتها وتُطورها من أجل إقامة علاقات مع العالم. المجتمع الذى يستحوذ عليه التجانس الثقافى يكون عرضة للشعور بعدم التوجيه فى وجود هذا التنوع، ويكون بحاجة إلى أن يعزل نفسه عن العالم أو يكون لديه القوة لإزالة هذا التنوع عن طريق تشكيل العالم على الصورة التى يريدها. تتأرجح أمريكا بين الاختيارين لأن كثيراً من مواطنيها، ولا سيما المحافظون، لا يتفقون مع مضامين مجتمعهم متعدد الثقافات ولا يستطيعون أن يتمكنوا منه فهمًا. وكما سأوضح فى الفصل القادم، فإنه بعيدًا عن كونه سببًا لضعفها، فإن مجتمع التعددية الثقافية فى أمريكا هو مصدر لقوتها وحيويتها.

القضية المطروحة للحوار

فى الوقت الذى تتحد فيه المجتمعات الثقافية المختلفة معًا فى عالمنا المعولم، فمن المتوقع أن يزداد التعاون والصراع. إذا أردنا أن نزيد التعاون ونقلل الصراع، فيجب أن نخلق الظروف المواتية للحوار القائم على التعاطف والصبر. هذا الحوار لا يكون قائمًا على الحديث والإقناع فحسب، ولكن قائمًا على التفاوض والوصول إلى نقطة التقاء وحلول وسطية. وينبغى أن يركز الحوار على أمرين: الأول: دعم وتقوية التفاهم الأفضل عن طريق مساعدة كل طرف فى أن يرى العالم من وجهة نظر الآخر. الثانى: أن نصرف اهتمامنا لأسباب الصراع السياسى والاقتصادى. وسوف أتخذ مثالاً على هذا الصراع الذى يكمن فى جوهر فكر هينتنجتون ونجده فى تعبيره عن الهجمات الإرهابية فى نيويورك وواشنطن فى سبتمبر ٢٠٠١. فهو يقول أن هذه الهجمات أظهرت مدى وعمق العداء الذى تشعر به منظمة القاعدة والمنظمات الإسلامية المرتبطة بها والجماعات الإسلامية حول العالم تجاه الولايات المتحدة. وقد نرد عليه باتباع أسلوبين مختلفين:

الأول: قد نزعم أن مرتكبي هذه الجرائم لا يراعون شعور الآخرين، وأنهم مخلوقات غريبة لا تمت للإنسانية بصلة، تسوقهم الكراهية والحقد على الغرب، وعلى وجه الخصوص الولايات المتحدة. بما أن مرتكبي هذه الاعتداءات هم فاعلون من غير الدولة، فإنهم بالتأكيد في حالة حرب مع الدولة. يجب على الولايات المتحدة والغرب بصفة عامة أن يدافعوا عن أنفسهم ولا يدخروا جهداً لإبطال مفعول هؤلاء الفاعلين. لا يوجد جدل وتفكير عقلاني وحوار بيننا وبينهم لأنهم ليسوا كائنات عقلانية؛ لكن بالأحرى هم أشخاص يعتقدون بعدم وجود معنى ولا قيمة لأي شيء، تسوقهم الكراهية غير المبررة. القوة هي اللغة الوحيدة التي يفهمونها وهم يزعمون - في تبريرهم الذاتي لما يفعلون - أن الغرب يظلمهم، وثمة شكاوى ومظالم كثيرة ضد الغرب، ولم يتم إلى الآن إزالة هذه المظالم؛ نظراً لأن مناشدتهم وطلباتهم لا يوافق الغرب عليها. هذا زعم خادع ومقبول ظاهرياً فحسب، فهذا الزعم يحول أي تصرف ضد الظلم إلى رخصة للإرهاب، مما يؤدي إلى إحداث فوضى عارمة، والأكثر من ذلك أن قائمة مظالم الإرهابيين هي قائمة مشكوك فيها؛ لأن ما يسمى بالمظالم ما هو إلا نتاج لمجتمعاتهم، ولا نستطيع أن نلقي اللوم على الغرب. وحتى إذا كان الغرب يتحمل جزءا من مسئولية هذه الأحداث، فإن التصريح بهذا سوف تستغله تلك المنظمات الإرهابية لإيجاد صبغة شرعية للإرهاب.

الثاني: بينما الأعمال الإرهابية تستحق العقاب، إلا أنه يجب أيضًا النظر إلى السياق الذي حدثت فيه هذه العمليات وأسبابها. فهذه الأعمال لا تحدث في خواء تاريخي وأخلاقي، وفي الحقيقة؛ فإن وتيرة هذه العمليات بدأت تتصاعد منذ سبعينيات القرن العشرين. مرتكبو هذه الجرائم هم أشخاص مثلنا، هم خليط من الخير والشر، ولا يستمتعون بحياتهم، ويحولون زوجاتهم إلى أرامل وأطفالهم إلى يتامى. هم يخاطرون بحياتهم في عمليات إرهابية لأنهم يشعرون بالإذلال والخداع. وتتم معاملتهم بالقهر والقسوة والاحتكار والظلم، فضلاً عن أنهم يشعرون باستنفاد جميع الوسائل السلمية، وفقدان صبرهم، ولا يرون طريقًا آخر غير طريق العمليات الإرهابية التي يستطيعون من خلالها القضاء على مظالمهم. وبدلاً من أن ينصب تركيز المجتمعات الغربية على أعمالهم الإرهابية المستهجنة، ينبغي عليهم أن يشتركوا في حوار معهم،

ويفهموا مظالمهم، ويروا ما إذا كانت هذه المظالم حقيقية، ويسألوا أنفسهم أى نوع من المسئولية قد يتحملوها لمواجهة هذه المظالم ويحاولون إيجاد حلول لها، وأن يعدلوا من أساليبهم استناداً على تحمل هذه المسئولية، وعندما لا يتحملون هذه المسئولية ويحاولون أن يقنعوهم بأنهم مخطئون فى أن يصبوا جام غضبهم على الغرب، ويذكرون الأسباب التى توضح لهم أنهم مخطئون فعلاً، قد لا يرغبون فى الدخول فى حوار مع الغرب، لكن لماذا لا ينبغى أن نمد نحن أيدينا إليهم؟ على الرغم من أنهم لم يتقابلوا وجهاً لوجه، فهم يهتمون بما يفكر فيه الغرب تجاههم، من جانب لأنهم منزعجون من تأثير آرائه على مريديهم ومؤيديهم، ومن جانب آخر لأنهم حريصون على أن يتم التمييز بينهم وبين المجرمين العاديين. هذا يفسر لماذا يصدرون بيانات بطلباتهم وتبرير أفعالهم. قد تم تجنيد هؤلاء الأفراد ولا يستطيعون أن يعملوا بفاعلية دون الدعم الفعال وغير الفعال لأغلبية الجماعات الساخطة. ينبغى أن ينصب هدف الغرب على تلك الجماعات عن طريق معرفة اهتماماتهم ومشاغلهم، ومحاولة إقامة حوار بناء معهم.

من المتوقع أن تتبع الولايات المتحدة الأسلوب الثانى فى استجابتها المبدئية لهذا الأمر. فى الوقت الذى أدان فيه المتحدثون الرسميون للولايات المتحدة الاعتداءات وتعهدوا بإحضار مرتكبى هذه الجرائم ومثولهم أمام العدالة، يبدو أنهم يقدرون قيمة الحاجة إلى معرفة أسباب هذه الهجمات، بيد أن الولايات المتحدة بدأت فى الانعطاف نحو الاستجابة الأولى، وتعهدت بشدة بتنفيذ هذه الاستجابة. يبدو أن عوامل عديدة أدت إلى هذا التحول، مثل: الصعوبة التى فرضتها حكومة طالبان، وتعنت الحكومة الإسرائيلية، والاعتبارات الانتخابية المحلية، والنزعة إلى تسوية حسابات قديمة مع إيران والعراق وكوريا الشمالية وغيرها من الدول، واستعراض القوة العسكرية، وزيادة الإحساس بالوجود عن طريق زيادة الحس الوطنى الأمريكى وشعور التضامن الوطنى.

مهما كانت التفسيرات، فإن الهدف الأوحد للولايات المتحدة الآن أصبح متمثلاً فى مطاردة الإرهابيين ومحاولة القضاء عليهم. لم تتم معاملة السجناء الأفغان وغيرهم من جنسيات أخرى بقسوة فحسب، ولكن تم إذلالهم والتحقير من شأنهم بطريقة منظمة،

وما يقرب من ألف شخص من جنسيات أجنبية تم القبض عليهم دون إبداء أى تفسير لذلك، وتم إرجاء المحاكمات القانونية الطبيعية لكى يتسنى لمحاكم التحقيق العسكرية متابعة تحقيقاتها مع هؤلاء الأفراد لمعاقبة المشتبه فيهم استناداً إلى دليل لم يتم إبلاغهم به، ولم يجعلوا من هذا الدليل موضعًا لتحدياتهم. وسوف يتم معاقبة أى بلد يشتبه فى دعمها للإرهاب عسكريًا واقتصاديًا، ويتم إنذارهم بحدوث عواقب وخيمة لهم إذا ما استمر دعمهم للإرهابيين. وقد تم تقسيم العالم إلى أصدقاء وأعداء. والأعداء هم: "محور الشر"، وينبغى وضعهم تحت ضغط مكثف، وأن يكونوا عرضة لكل أنواع المضايقات والعقوبات. أما الأصدقاء فمطالبون بدعم التصرفات الأمريكية، وعدم توجيه انتقادات لأمريكا فيما تقوم به وإلا اتهمتهم بعدم الولاء. الولايات المتحدة هى الوحيدة التى تقرر من هو إرهابى ومن هو غير إرهابى، وهى الجلاد الوحيد الذى يقوم بتنفيذ الأحكام على من يتهمونه بالإرهاب. وهى مقتنعة أن هدفها الوحيد هو خلق سيكولوجية الخوف واحترام قوتها.

لا تخلو هذه الاستجابة من النواقص والعيوب؛ فهى تنبذ المسلمين باعتبارهم مخلوقات غير إنسانية، ولا تتيح فرصة لمحاولة فهمهم ومعرفة أسباب أفعالهم. وبما أن هذه الرؤية تنزع عنهم صفات الإنسانية، فإنها كذلك تضعف الشعور الأخلاقى القائم على أن قتل أى فرد متهم بالتعاطف مع القضايا الراديكالية يعد جائزا شرعًا. الحكومات بالفعل فى الشرق الأوسط وكثير من أجزاء العالم تعلن بفخر أعداد الإرهابيين الذين يقتلون كل يوم، الأمر الذى تعتبره الحكومة الأمريكية بمثابة جائزة حصلت عليها، وتمتدحه كثير من وسائل الإعلام الغربية. الحرب على الإرهاب بهذا الأسلوب تتخذ شكلا معينا لشخصية الإرهابى حيث تجرده من إنسانيته وتحيله إلى وحش. تختلف أهداف مكافحة الإرهاب، وفى بعض الجوانب تتحسن هذه الأهداف، لكن الأفكار والاتجاهات الأخلاقية والأساليب واللغة لا تختلف عن تلك التى لدى الأعداء.

لا عجب فى أن سلوك الحكومة الأمريكية وكلامها البليغ يعرض تشابهًا ملحوظًا مع هؤلاء الإرهابيين. يلقب الإرهابيون الولايات المتحدة بالحضارة الشريرة، وترد الولايات المتحدة على هذا الكلام بامتداح هذه الحضارة والثناء عليها. يقول الإرهابيون

أنهم يحاربون من أجل ثوابت أخلاقية سرمدية، وتقول الولايات المتحدة إنها تحارب من أجل قيم حقيقية لا تتغير وصالحة للبشر في كل مكان. يقول الإرهابيون إن أي دولة تتحالف مع الولايات المتحدة هي هدف مباح، وتقول الولايات المتحدة الشيء نفسه عن الإرهابيين. يرفض الإرهابيون التمييز بين المدنيين والمحاربين، أما الولايات المتحدة فتميز بينهما ولا تشعر بقلق شديد إذا ما تم تجاهل أي منهما في الممارسة العملية. يهدف الإرهابيون إلى بث الخوف والرعب في نفوس الأمريكيين عن طريق توضيح أن الوصول إلى مراكز القوى المالية والعسكرية لم يكن بالأمر السهل، أمَّا الولايات المتحدة فتهدف إلى عمل الشيء نفسه. كل منهما يطلب الهبات الربانية لمخططاتهم، وكل منهما يتحدث عن صراع الحضارات، والحرب الطويلة المؤلمة، والحرب للنهاية. كل منهما يسوقه الغضب الشديد والكراهية لبعضهما البعض، ويزعمان بالتفوق المطلق لقضاياهما. أصبحت الولايات المتحدة بهذه الطريقة صورة طبق الأصل من عدوها. كما أنها تسعى إلى تحقيق أهدافها القانونية والسياسية بأسرع الطرق وأقل التكاليف، وتقلص حريات مواطنيها، وتمنح السلطات التقديرية التنفيذية المفرطة، وتفوض أجهزة المخابرات بتجاوز الأعراف الدولية وإرهاب مجموعة من مواطنيها، والتجرد من العواطف والرغبات، وعسكرة عقول شعبها، وتشربهم بالروح القتالية، والحث على رؤية العالم من وجهة النظر الفلسفية الثنوية (أي تقسيم العالم إلى خير وشر) المبسطة على نحو خطير.

عندما يتم معاملة الناس بوحشية ويتم تجهيزهم للتخلص منهم، فعندئذ لا تستطيع الولايات المتحدة إرهابهم وردعهم. هي تؤكد وتدعم بالفعل آراءهم الضحلة عنها وتقوي عزمهم. يوجد حد لما تستطيع أن تقوم به الولايات المتحدة لتخويف وترويع الإرهابيين، وبمجرد أن تنفذ هذه الاختيارات، فإن البلد يُترك بدون موارد. وعلى العكس من ذلك، تتعدد أساليب الإرهابيين. فعندما يصبح خطف الطائرات أو الضباط صعبًا، فإن زرع المتفجرات يحل محله. وعندما يتوقف زرع المتفجرات، يأتي دور العمليات الانتحارية، التي امتدت إلى النساء والأطفال. وإذا تعذر هذا، تلوح في الأفق الحرب البيولوجية وأشكال أخرى للإرهاب لا يمكن تصورها. تحرك الجماعات الإرهابية قواعدها من بلد إلى آخر،

ونرى الولايات المتحدة منساقة إلى الدخول فى غمار حرب فى جبهات عدة، وتجعل لها أعداء فى كل مكان، وهذا ما يريده الإرهابيون بالضبط، وهذا أيضًا ما تسعى الولايات المتحدة إلى تجنبه. أقل من عشرين فرد تسببوا فى إحداث دمار فى نيويورك وواشنطن. لا يمكن تصور أن ملايين الأفراد العابثين سريعى الاستياء ليس بمقدورهم إخراج أعداد مماثلة فى المستقبل. لا يحتاج الإرهابيون التمويل والتدريب فحسب، ولكن أيضًا يحتاجون أفرادا داعمين وميالين إلى الموافقة والإذعان لكل ما يطلب منهم، كما أنهم يحتاجون أيديولوجية مبررة، وأفرادا لديهم مظالم وشكاوى كثيرة. لا يكفى تفكيك شبكاتهم الإرهابية، بل يجب أن يُنظر بعين الاعتبار إلى مظالمهم. يبلغ عدد المسلمين ١,٣ بليون، ويشكلون الأغلبية فى خمس وخمسين دولة، ومن المتوقع أن يبلغ عدد المسلمين ربع سكان العالم بحلول عام ٢٠٤٠. إذا لم ينتبه الغرب إلى هذا الأمر، فإن حالة العداء الحالية قد تُفضى إلى اندلاع حرب ساخنة وباردة، تلك الحرب سوف تختلف تمامًا عن الحرب العالمية الثانية وما تبعها من حرب باردة، فعدد الدول والأفراد المشتركين فى هذه الحرب سوف يكون أكبر، ولن تقتصر القضايا المرهونة بالأحداث على القضايا السياسية، كما أنها لن يسهل رؤيتها وتحديدها كما حدث فى الحربين السابقتين. سوف يتم إقحام المصالح الحيوية للغرب، وسوف تتطور الأساليب التى يستخدمها الإرهابيون وأشكال المنظمات الإرهابية، أما معايير الحكم على إقرار من يستطيع الفوز أو الخسارة فسوف تكون معايير معتمة وغير واضحة.

ينبغى ردع الإرهابيين ومؤيديهم بجميع الوسائل الشرعية، وذلك من خلال أجهزة المخابرات، والضغط المالى، واليقظة فى الداخل، والاستخدام الحكيم للقوة كلما استدعى الأمر. فى الوقت نفسه، ينبغى على الغرب معرفة الجذور العميقة للإرهاب التى تولد الغضب والكراهية فى نفوس الرجال والنساء العاديين، مما يجعلهم يائسين جدًا لدرجة أنهم يتخلصون من حياتهم. البعض قد يؤمن بإنكار الوجود، أو قد يكون واقعا تحت تأثير سيطرة أيديولوجية دينية أو علمانية متعصبة، أو قد يكون غير راضٍ عن الهيمنة العالمية، فهؤلاء ينبغى عزلهم ومحاربتهم. غير أن هؤلاء الأفراد أقلية، على الأقل فى الوقت الحاضر، ويتغذون على الشعور السائد بالظلم. لذا، يجب أن نؤكد

للأغلبية أن الظلم الواقع عليهم يقلقنا بقدر ما يقلقهم، وأنهم يستطيعون أن يعتمدوا علينا لإنصافهم وإزالة الظلم عنهم، وأنهم ليس من مصلحتهم أن يتخلوا عن الحوار، وأن جميعهم شركاء فى القضايا ذات الاهتمام المشترك. لا يحدث الإرهاب الدولى بسبب الفقر وعدم المساواة. فالفقراء والمظلومون يعلمون جيداً أن أعداءهم داخل بلادهم وليس خارجها. وبينما ينجذب هؤلاء إلى التقدم الغربى، فإنهم لا يستاءون من ذلك أو يكرهون ذلك، كما يزعم دائمًا. هم يريدون بوضوح - كما يريد أى شخص حساس من الناحية الأخلاقية - أن يستخدم الغرب موارده وتأثيره لإزالة الفقر على مستوى العالم على المدى البعيد، وأن يستخدم هذه الموارد أيضًا لأسباب إنسانية، لكن بصفة عامة لا يذهب هؤلاء الأفراد ليقذفوا المدن الغربية بالقنابل. هم يرون أن الغرب يثير غضبهم وكراهيتهم نظرًا لأنهم متورطون فى دعم الأنظمة الفاسدة والمستبدة، مما يحبط تنميتهم الاقتصادية، فضلاً عن السيطرة على مواردهم وإيقاع الظلم عليهم والتحقير من شأنهم.

هذا يدعو إلى الحوار بين المجتمعات المسلمة والغرب، ولا سيما الولايات المتحدة. يهدف موضوع الحوار إلى تعميق التفاهم المتبادل بينهما، وتوسيع نطاق المشاركة الوجدانية، وتبادل - ليس فقط الجدل فحسب، ولكن أيضًا - المشاعر، وأن يُقيم كل طرف نفسه بطريقة نقدية، وبناء الثقة المتبادلة بين الطرفين، والوصول إلى رؤية متوازنة للقضايا المثيرة للنزاع وسياقها الأشمل والأوسع. ينبغى أن يكون الحوار واضحًا وصريحًا ونقديًا، ويعلن الحقائق كما يراها كل طرف، لكن مع الأخذ فى الحسبان عدم السماح بالفشل لأن المقابل سوف يكون حلقة مفرغة من الكراهية والعنف. يكون الحوار على مستويات عديدة، فهو ينبغى أن يتناول القضايا السياسية والاقتصادية الهامة، والأسباب التى تعجل بهذا الصراع. جميع هذه القضايا لها جذور تاريخية؛ لذا فإن الحوار له بعد تاريخى، ويتضمن تبادل الذكريات والفهم الأفضل للماضى. وبما أن البشر يتعرفون على مصالحهم وهويتهم وعلاقتهم بالآخرين من داخل ثقافتهم، فإن الحوار أيضًا له مكون ثقافى قوى ويدعو إلى فهم أعمق للرؤى والقيم العالمية لكل جانب.

لا يدخل الأطراف هذا الحوار بعقلية بيضاء. وكنتيجة لتجاربهم الماضية والحاضرة، فهم يشكلون رؤية معينة لكل طرف، على الرغم من أنها ليست دائمًا توضح وتشكل الفرضيات والاتجاهات والشكوك التى يأتون بها فى الحوار والأفعال كخلفية يستطيعون من خلالها تفسير أفعال وتصرفات بعضهم البعض. كل جانب بحاجة إلى توضيح وفهم إطار العمل هذا، إذا ما أرادوا فهم آليات الحوار وتقبلها.

تفتقر المجتمعات الإسلامية وليس الغرب إلى التجانس. فالأسر الملكية المحافظة فى السعودية أو الكويت وأتباعهم لا يرون الولايات المتحدة بالطريقة نفسها التى تراها بها المجتمعات الإسلامية الأخرى. هذا هو الحال أيضًا فى الولايات المتحدة، فالجناح الليبرالى والراديكالى يرفض رؤى المحافظين الجدد، لكن فى أى حالة من الحالتين السابقتين نجدهم يتقاسمون الرؤى التى تخترق التقسيم السياسى والتى من خلالها يرى كثير من النساء والرجال العاديين الجانب الآخر. ليس كل أعضاء المجتمع يتقاسمونه فى جميع تفاصيله، لكن الغالبية يشعرون بتعاطف تجاهه بدرجات مختلفة، ويمنحونه بروزا واضحًا فى الطريقة التى يفهمون بها ما يقوله ويفعله الآخرون والرد عليهم. ومن أجل توضيح الرؤيتين (المسلمة والغربية)، سوف أتجاهل اختلافاتهم وفروقهم الدقيقة، وأركز على الأسلوب الذى يوضح الجوانب غير السارة والسيئة للطرفين. وفيما يلى عرض لطريقة تفكيرهم، وماذا يريد كل طرف أن يقوله للآخر فى حوار صريح، وسوف أبدأ بوجهة النظر المسلمة[١٦]؛ حيث تقول: "أنتم أيها الأمريكان تسيطر عليكم رغبة فى نيل الرفعة والسيطرة على العالم. وبما أنكم تحظون بالتفوق العسكرى دون باقى دول العالم قاطبةً، فأنتم مصممون على استخدامه لتحويل المجتمعات الأخرى إلى أدوات طيعة لتحقيق رغباتكم. وقد استخدمتم بصورة متكررة الدول الضعيفة لخدمة مصالحكم وتركتموهم فى مأزق عندما حاولوا الإبقاء على قيمهم. ورغم حديثكم عن حقوق الإنسان والديمقراطية، حينما ظهرت القوى التقدمية فى أجزاء عديدة من العالم، فقد قمتم بإفسادها والإطاحة بها. فقد أطحتم بمصدق فى إيران، ولومومبا فى الكونغو، وأليندى Allende فى تشيلى، وقمتم بتدريب ومساعدة الإرهابيين فى جواتيمالا ونيكاراجوا وأنجولا والأرجنتين، وتسترتم على جرائم عديدة

بدأها صمويل دو فى ليبيريا، والرئيس سوهارتو فى أندونيسيا وبينوشيه فى تشيلى، وقمتم بغزو جزيرة جرينادا، وعقدتم النية على الثأر من هزيمتكم فى فيتنام، وقمتم بزعزعة استقرار الاتحاد السوفيتى عن طريق تأجيج نار المشاعر الدينية فى أفغانستان، وقمتم بتسليح وتدريب المجاهدين والإرهابيين المسلمين، متغاضين عن جميع الاعتبارات الأخلاقية ودون أى تفكير فى الخطر الذى سوف تفرضه باكستان وأفغانستان على المدى البعيد. ومن أجل احتواء إيران، قمتم بتسليح العراق وشجعتموها على خوض غمار حرب وحشية مع إيران. وعندما اعتقدت العراق أنها سوف تعتمد على دعمكم وتعاقب الكويت لتطاولها على آبار النفط العراقية أثناء حربها مع إيران، قمتم بإرسال رسائل مزدوجة. وعندما غزت العراق بحماقة الكويت، ضربتموها بقوة، وفرضتم شروطًا تعجيزيةً عليها، وواصلتم فرض العقوبات التأديبية عليها، الأمر الذى أودى بحياة مئات الآلاف من الأطفال الأبرياء. ولم تكتفوا بابتزاز وخداع والافتراء على الدول الأخرى، بل شرعتم فى شن حرب ثانية غير ضرورية على العراق دون أى إعداد أو حتى التفكير فى عواقب هذه الحرب. النتائج المفزعه لتصرفاتكم، والأعمال الوحشية اليومية، وانهيار الثقة والعلاقات الطبيعية بين المجتمعات المختلفة، والحرب الأهلية التى دارت رحاها فى العراق، والإرهاب، وسلب موارد البلاد عن طريق الشركات متعددة الجنسية والعقود التى أبرمتموها مع هذه الشركات، جميع هذه الأمور كانت دافعًا لتوجيه الإدانة إليكم، وأن يتولد لديكم شعور بالخزى.

كنتم منحازين لإسرائيل فى صراعها مع فلسطين، وطلبتم من فلسطين تقديم تنازلات مستحيلة لإسرائيل، وقمتم بتحويل أهدافكم للابقاء على حالة الحرب بين إسرائيل وفلسطين. أنتم تذرفون دموع التماسيح حول المعاناة الفلسطينية. كما أنكم لم تحترموا عرب إسرائيل أيضًا. هم يشكلون تقريبًا خُمس سكان إسرائيل، لكنهم تجمعوا فى حى خاص بهم، وتم حرمانهم من الوظائف فى قطاعات اقتصادية هامة، ولم يظهروا فى الحياة العامة الإسرائيلية، فلم يتولوا مناصب، مثل: الوزراء أو السفراء أو نائب الرئيس أو الوظائف المدنية العليا أو رؤساء الشركات العامة. وعلى عكس عرب إسرائيل، نجد أن الأمريكان الأفارقة، الذين يشكلون حوالى عُشر سكان أمريكا،

يشغلون المناصب العليا فى أمريكا. عرب إسرائيل يصوتون فى الانتخابات ولهم تمثيل ضئيل فى الكنيست، لكن الديمقراطية التى يتباهى بها الإسرائيليون والتى تعتبرونها مثالا مشرقا لهم هى عار وخزى لهم.

أنتم الحليف القوى لإسرائيل، لكن قلما ما تكون إسرائيل الصديق الحقيقى لكم. ينبغى أن تدركوا أيها الأمريكان أن إسرائيل بلد صغير، وسوف يأتى اليوم الذى يصبح فيه العرب أمة واحدة قوية ومزدهرة، وعندئذ سوف يسعون إلى الانتقام من الحكومات الإسرائيلية وإذلالاهم وقهرهم، كما يفعل الإسرائيليون بالعرب الآن. قد يمتلك العرب فى المستقبل الأسلحة النووية أو أسلحة الدمار الأخرى، حتى إذا لم يمتلكوها، فإن العرب متفوقون على إسرائيل بأعدادهم التى تكون الترسانة الإسرائيلية أمامها دونما جدوى. إسرائيل لا تملك الاختيار لكنها تستمر فى الاعتماد على علاقاتها الطيبة الطارئة معكم، وتستمر فى عسكرة أسلوب حياتها، وتحمل العبء الاقتصادى الضخم. إذا كنتم صديقا حقيقيا لإسرائيل، فأنتم مطالبون بإخبارها بثوابت وحقائق الشأن الإسرائيلى الداخلى. لا تستطيعون أن تفعلوا هذا نظرًا لضغط اللوبى الإسرائيلى المضلل؛ هذا من ناحية، ونظرًا لأنكم تريدون أن تكون إسرائيل خاضعة لكم وتحت سيطرتكم لكى تنفذ مخططكم القذر فى المنطقة العربية، وتستغلون مشاجرتها وصراعها مع جيرانها لكى تبيعوا لهم الأسلحة، وتسيطروا على نفطهم ومواردهم، وتزيدوا من اعتمادهم عليكم.

أنتم مقتنعون أنكم تعيشون فى مدينة فوق هضبة، وتنظرون إلى العالم نظرة فوقية، وتعتقدون أيضًا أن الله منحكم حق تشكيل باقى دول العالم على الصورة التى ترونها مناسبة لكم. فأنتم مصممون على تحويل العالم إلى جنة مستهلكة، يسكنها أناس منحصرون على أنفسهم ومقتنعون وراضون بحياتهم، يحبون الكوكا كولا والهامبورجر وأفلام هوليود، وحرية أن يفعلوا ما يمليه عليهم خيالهم، ولا تقودهم أهداف أخلاقية وروحية عليا. أنتم لا تدركون أن الحياة الكريمة من الممكن تحقيقها بأساليب مختلفة عديدة. أسلوبكم فى الحياة له مزاياه؛ فهو يحقق الرخاء المادى

والفعالية والروح الشعبية والثقة بالنفس والهوية الوطنية، لكن له عيوبه أيضًا؛ فهو يغذى العدوان والأنانية وتضييق الخناق حول العملية السياسية والتلاعب الساخر بالرأى العام، كما أنه أسلوب تزيد فيه الألاعيب والخداع، وتغيب فيه القضايا ذات الاهتمام المشترك، ويغض الطرف عن حدود الإرادة الإنسانية، فضلاً عن عدم احترام وازدراء الفقراء. بينما نجد أن المجتمعات الأخرى تتعلم منكم أشياء كثيرة، فأنتم تستطيعون أيضًا أن تتعلموا منهم أشياء كثيرة. وبدلاً من احترام اختلافاتهم وتنوعهم، فأنتم تسعون إلى توحيد أسلوب حياتهم بطريقة عنيفة، مدفوعين بالعولمة وعدم التنظيم والتنسيق، والانفتاح على الأسواق المحلية، وتفكيك القطاع العام وبرامج التكيف الهيكلى، حتى يتسنى لشركاتكم متعددة الجنسيات أن تسيطر على العالم بأسره. وفى الوقت الذى لا يجدى فيه ضغطكم المباشر، نجد أنكم تلجئون إلى صندوق النقد الدولى والبنك الدولى لتحقيق هذا الهدف كما لو كانت هـــذه الهيئات الدوليـــة ليست أكـثـر من فروع فى وزارة المالية التابعة لكم.

فى الوقت الذى تحـثـون فـيـه باقى دول العـالم على احـتـرام القـانون الدولى والمعاهدات الدولية، نجد أنكم تضربون بهذا القانون وتلك المعاهدات عرض الحائط. فنجد عدم احترام من جانبكم لحكم محكمة العدل الدولية عندمـا أدانت غزوكم لنيكاراجوا. رفضتم التوقيع على اتفاقية كيوتو الخاصة بتغير المناخ، كما رفضتم قرارات المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بحظر الألغام الأرضية والأسلحة البيولوجية، وقد انزويتم بعيدًا لسنوات عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، ورفضتم دفع مستحقات الأمم المتحدة لأنها رفضت أن ترقص على أنغامكم. قررتم من جانب واحد الانسحاب من معاهدة الصواريخ المضادة للصواريخ البالستية مع روسيا، وانصـرفتم عن مـؤتمر "دوربن" Durban حـول العرقـيـة، نظرًا لأن البروتوكول الذى تم الاتفاق عليه لم يتماش مع أسلوبكم، وقمتم بالتحقير من روسيا ومراوغتها لدرجة أنهم يعتنقون الآن مبدأ القومية الكارهة للأجانب. أصبحتم فاسدين أخلاقيًا، فأنتم تريدون أن تستفيدوا من استعداد الآخرين للمشاركة فى العبء الجماعى لكن ترفضون أن تشاركوا فى حمل هذا العبء عندما يضر بمصالحكم. أنتم تقودون العالم نظرًا لقوتكم

الضخمة، وتملكون إمكانية أن تصبحوا قوة كبيرة قادرة على القيام بالأعمال الخيرة، لكنكم بدلاً من أن تفعلوا هذا، اتخذتم أسلوبا مثل أسلوب البلطجى المتغطرس الذى يرى العالم من منظوره وأفكاره.

أنتم تنظرون للعالم بمنظورين؛ فالعالم بالنسبة لكم عبارة عن دول خيرة ودول شريرة. فأنتم وحلفاؤكم تنتمون إلى الدول الخيرة من وجهة نظركم، والباقون ينتمون إلى الدول الشريرة التى يتحتم عليكم هزيمتها. أنتم تتعرفون على هويتكم من منطلق عداء حقيقى أو خيالي للآخر، فأنتم تتطلعون باستمرار إلى إيجاد عدو لكم، وتعيشون فى سلام مع أنفسكم حينما تكونون فى حالة حرب مع الآخرين. دخلتم غمار حرب باردة لمدة أربعين عامًا أدت إلى إحداث دمار كبير. وعندما انتهت الحرب الباردة، وجدتم عدوًا جديدًا متمثلاً فى الأصولية الإسلامية. أما الآن فوجدتم، أو بالأحرى خلقتم، عدوًا أخر متمثلاً فى الإرهاب الإسلامى، ومن وجهة نظركم فإن حربكم لهذا الإرهاب سوف تشغلكم لفترة طويلة، وبعدها تبحثون عن عدو آخر. هذا الأمر من شأنه أن يعزز صناعتكم للأسلحة، ويساعدكم على بناء صناعتكم، ويجعلكم تستأثرون بالتعاقدات المربحة فى الدول التى تغزونها، وتمنحكم فرصة لتصفية الحسابات القديمة مع بعض الدول. قد يقول شخص ساخر إنكم بحاجة إلى الخطب المروعة لأسامة بن لادن لكى تعطى حياتكم الجماعية معنى وهدفا أخلاقيا. لقد آن الآوان أن تسألوا أنفسكم: لماذا أصبحت حضارتكم قائمة على الحرب والأعمال العسكرية؟ ولماذا تخشون باقى دول العالم، بما فيهم أصدقاؤكم؟

نحن كمسلمين ظللنا متخلفين ومقسمين ومشوشين، وقد أفرخت هذه الأشياء الأصولية والإرهاب بيننا. بيد أننا غير مسئولين عن هذا، بل يُلقى اللوم على الأكاذيب والخداع التى جاءت بها القوى الاستعمارية، ومؤخرًا يلقى اللوم عليكم أيها الأمريكان. أنتم تدعمون الأنظمة الاستبدادية والإقطاعية فى المجتمعات المسلمة، وتساعدوهم على سحق الحركات الديمقراطية، أو على الأقل توافقون على ذلك. فهل فكرتم، ولو لمرة واحدة، متى دعمتم بإخلاص ونشاط تلك الحركات الديمقراطية؟ الجموع المسلمة

المفككه والتى تفتقد إلى الحكم الرشيد والاحترام والعدل تحولت إلى الدين لخلق شعور بالجماعية، وتعبئة مصادرهم الأخلاقية، ومحاربة الفساد، وتشكيل وحدة مع المجتمعات الإسلامية الأخرى، واستعادة شعورهم بالكرامة، والتطلع إلى العيش فى مجتمع أفضل. أنتم تشعرون بخوف لأن الإسلام لا يتناسب مع آرائكم العلمانية، ويرفض قواعد لعبتكم، ويجمع الحشود المسلمة حول القضايا التى تهدد مصالحكم. أنتم تزيدون من دعمكم للقوى الظالمة، وتعزلون جماعتنا وتشعرونا بالغضب والإحباط. المسلمون ليسوا معادين للغرب أو الأمريكان بطبيعتهم، ولكن يفعلون ذلك من جراء تصرفاتكم وأفعالكم. هم ينساقون إلى الإسلاميين المجاهدين لأنهم يزيدون من مشاعر العداء للأمريكان، ويقدمون وعودا بالتصدى لهم. الإرهاب هو الشكل الوحيد للقوة المتاح للضعفاء، هو الوسيلة الوحيدة لهم التى يؤكدون من خلالها كرامتهم، ويعبرون عن غضبهم والظلم الواقع عليهم.

أنتم مخطئون حينما تعتقدون أن الجماعات المسلمة غيورة من أسلوب حياتكم أو مستاءة من رخائكم وقوتكم. وحيث إنهم لا يرغبون فى اتبا ع أسلوب حياتكم، فمن الصعب أن يغاروا من هذا الأسلوب. كما أنهم لا يريدون قوتكم وثرواتكم أيضًا نظراً لاختلاف أهدافكم ومُثلكم. فهم يريدون أن يتحولوا عنها حتى يتمكنوا من إعادة أسلوب حياتهم بحرية. يرفض ملايين المسلمين بشدة الهجمات الإرهابية عليكم لأن هذه الهجمات تتعارض مع المبادئ الأساسية للإسلام، وتعكس صورة سيئة للإسلام، وتعرض حياة المسلمين فى الغرب للخطر، وتدعو إلى اتخاذ إجراءات انتقامية. لكن، هم يفهمون الغضب والإحباط الذى يقود إلى هذه الأفعال، ويقدرون تضحيات مرتكبى هذه الهجمات بأنفسهم وحبهم لغيرهم من المسلمين، ولا يستطيعون أن يدينوهم بنزاهة وبدون تحفظ. هم شغوفون بمساعدتكم لوضع نهاية لهذه الأفعال فى حالة إذا وافقتم على تغيير أساليبكم، وأن تتحدوا معهم لاستكشاف أفضل السبل التى يتم من خلالها خلق نظام عالمى قائم على العدل والمساواة.

لقد قمت بوصف - دون تفصيل - للإطار الذى ينتمى إليه غالبية المسلمين. وفيما يلى سأصف الأسلوب الذى يرى كثير من الأمريكان من خلاله المجتمعات المسلمة: أنتم أيها المسلمون تزعمون بطريقة مضللة أن دينكم هو دين السلام، وتصفون الإسلام أنه الدين المطلق، زاعمين تفوقه على الديانات الأخرى، وأنه قادر على تغيير هذا العالم. كما أنكم تصرون على أن القرآن هو الكتاب المقدس الوحيد الموثوق به دون عداه من الكتب المقدسة الأخرى، وأنه تنزيل سماوى مستوفى لا ينقصه شىء، وأن محمدا هو خاتم النبيين. يزدرى دينكم الديانات الوثنية، بما فيها الهندوسية، التى تم احتقارها لقرون عديدة، وديانات أخرى مثل الكونفوشيوسية، التى لا يعتبرها الإسلام من الديانات مطلقًا. يظهر الإسلام احتراما بالطبع لليهودية والمسيحية، لكن على اعتبار أنهما مسودات أولية للإسلام. هذا يفسر لماذا يزيد الإسلام من أنشطته الدعوية لتتبع هذه الديانات بغية إقناعهم بالتحول إلى دين الإسلام، ويفسر أيضًا لماذا لا يمنحونهم تكافؤا فى الفرص، ويتسببون فى إحداث مضايقات لهم حينما يتولون مناصب مهمة. فى واقع الأمر، إن الإسلام يدخل الآن فى حوار مع هذه الديانات. لكن، ينبغى على المرء ألاَّ يحمل هذا الحوار أكثر مما يحتمل. المبادرة للحوار لم تأت من الإسلام، ولكنها جاءت من الديانات الأخرى، وقد اقتصر الحوار على مجموعة قليلة من المفكرين، ولم يسمح لهم بتحدى معتقد الإسلام فى تفوقه المطلق. يرحب الإسلام بالحوار فحسب لكى يقدم نفسه كدين السلام، والقضاء على تأثير كل من الدينين اليهودى والمسيحى، والاستمتاع بحرية مواصلة أنشطتكم التى تدعو إلى إقناع الآخرين بالدخول فى دينكم.

أنتم راغبون فى التأكيد على التفوق المطلق لدينكم. كما أن طموحكم السياسى للهيمنة هو الذى يقودكم. أنتم تتذكرون باستمرار الفترات المجيدة من تاريخكم المتمثلة فى التوسع العسكرى والسياسى، وتمتدحون عصر الفتوحات أو حروب الجهاد الأولى، وسيطرتكم على أجزاء كبيرة من أوروبا وآسيا وأفريقيا والإمبراطورية العثمانية. أنتم تستاءون من أوروبا لتفوقها عليكم، كما أنكم ترغبون فى انقلاب الموازين، وتريدون الآن أن تحلو محلنا كقوة عالمية. هذا يفسر لماذا أنتم تريدون أن توحدوا الأمة (المجتمع الإسلامى العالمى)، وتحصلوا على الأسلحة النووية المتطورة وأسلحة الدمار الأخرى.

أنتم لديكم نوايا استعمارية، وهجومكم بطريقة مضللة على ما يسمى بالإمبريالية الغربية لم يولد من رغبتكم في التخلص من كل ما هو إمبريالي، لكنه كان جزءا من استراتيجية أكبر للقضاء على الإمبريالية.

أنتم تتحدثون عن حضارتكم العظيمة وتفوقها على حضارتنا. لا يوجد شيء بإمكانه أن يكون أبعد من الحقيقة. إنجازاتكم تنتمي إلى الماضي السحيق. وفي القرون القليلة الماضية كنتم عالة على الغرب، تعتمدون عليهم في جميع معارفكم العلمية والطبية والتكنولوجية. لا يوجد مجتمع مسلم اليوم لديه الكثير الذي يقال عنه. فجميع المجتمعات المسلمة فاسدة واستبدادية ومعادية وعنيفة وظالمة لأقلياتهم ونسائهم وطوائفهم المنشقة. أنتم تزعمون أن هذه المجتمعات لم تكن مسلمة، واستبدلوا بالمبادئ الحقيقية للإسلام وثنية الغرب العلماني. هذا هراء وكلام لا معنى له. لا يوجد اثنان من المسلمين متفقين على الحالة التي يرغبان في أن يكون عليها المجتمع الإسلامي. يرى البعض أن الأمة فحسب هي التي من الممكن أن تكون الوحدة الشرعية للحكم، وآخرون يبررون وجود الدول القومية. كما يرى البعض أن الإسلام يتطلب ملكية جماعية للثروات؛ آخرون لا يوافقون على ذلك. كما يرى البعض أن علماء الدين ينبغي أن يحكموا البلد، آخرون يطالبون بدولة علمانية على نحو معتدل. بما أن التصريحات العامة والمبهمة للقرآن من الممكن أن تفسر بأساليب مختلفة، فإن الفكرة نفسها للمجتمع الإسلامي الحقيقي تبدو فكرة منافية للعقل. فقد تحول هذا المجتمع ليصبح أكثر سوءًا من المجتمعات الأخرى. تأسست حركة طالبان على يد الأصوليين المسلمين، بمن فيهم بن لادن. كان نظام هذه الحركة أكثر استبداداً ووحشية، فقد اضطهدوا الشيعة، وأساءوا استخدام القوة السياسية بشكل فادح، ونهبوا الملكية العامة، وتحرشوا بأتباع الديانات الأخرى، ودمروا التماثيل البوذية. حكم السعوديون بلدهم على اعتبار أنها إقطاعية خاصة، وبعضهم كان يسافر إلى الخارج لينغمس في الملذات والآثام التي يشجبها دينهم، تلك الآثام التي لو ارتكبوها في بلدهم فسوف تكون عقوبتها الموت. أما ورعهم وتقواهم فهو شيء مخجل، فهم يسعون إلى بناء المساجد الفخمة بمبالغ طائلة ونشر الأفكار الوهابية. من الممكن أن نستعين بهم عندما تتطلب

مصالحنا ذلك، لكن لا نحترمهم مهما كانت الظروف. هم يضيعون بلايين الدولارات على شراء آلات ومعدات لا يعرفون كيفية استخدامها، ويتم استخدامها ليس ضد الكافرين، لكن ضد المسلمين الآخرين، تلك هى الأمة الإسلامية التى تظنون فيها أنها مثال الكمال. قدمت الثورة الإيرانية وعوداً ببداية عصر جديد، غير أنها أصبحت أسوأ بحكومتها الدينية غير المستقرة، التى يخشاها شعبها، والتى تلجأ إلى الإرهاب وإراقة الدماء للاحتفاظ بالسلطة. أنتم تلومون الغرب وتتهمونه أنه السبب فى مشاكلكم الحالية. أنتم مخطئون فى ذلك، فكثير من المجتمعات غير المسلمة لا تجد صعوبة فى تطوير أنفسها؛ فلا يوجد تفسير لتخلفكم عن الركب الحضارى. كثير منكم يمتلكون الموارد الطبيعية، والتى يمكن استخدامها فى تطوير أنفسكم، وكذلك تطوير باقى دول الأمة الإسلامية الفقيرة. نحن ندعم بعضا من حكامكم المستبدين، لكن جميع الدول بما فيهم المسلمين يسعون إلى مصالحهم. نحن نعتمد على الحكام الذين يتم قيادتهم بسهولة، والذين على استعداد أن يبيعوا وطنهم فى مقابل ملء جيوبهم بالأموال، ومن الخطأ أن تتوقعوا أن الغرب سوف يفضلكم على نفسه. يسعى قادتهم إلى تنظيم تكتلاتكم حول أجندة تقدمية. أنتم أيضًا لا تفعلون ذلك. وإذا فعلتم ذلك، فإنه يكون فى حالة لا ترضى الطموحات الشعبية. أنتم تستخفون بالعواقب عندما تلوموننا للوقوف معكم فى معارككم، وعدم إعطائكم أنظمة مستقرة ومسئولة على طبق من فضة. تخلفكم هو مسئوليتكم أنتم، ويجب ألاَّ تربطوا فشلكم وإحباطاتكم بالغرب. لقد آن الآوان لأن تتصرفوا كأشخاص ناضجين يقررون مصيرهم بأيديهم، بدلاً من أن تتصرفوا كأطفال تدعون بطريقة سلبية مُسفة على الغرب فى صلواتكم.

كثير منكم يوافق على الإرهاب، وكلما زاد حصد الأرواح البريئة كلما زاد شعوركم بالانتصار. والحساسون منكم يدينون الإرهاب ويلومون مرتكبى هذه العمليات الإرهابية على إساءة استخدام دينكم. هذا جبن فكرى وسياسى. أنتم لا تفسرون لماذا تسيئون إلى دينكم بهذه الطريقة، ولماذا لا يوجد مقاومة، ولماذا يحدث هذا فى بعض الدول المسلمة ولا يحدث فى دول مسلمة أخرى، ولماذا لا يتم تطوير ودراسة الرؤية البديلة القوية للإسلام من قبل زعمائكم. تقع مسئولية الفساد وإساءة استخدام دينكم على

عاتق قادتكم السياسيين والدينين والفكريين. هؤلاء القادة بحاجة إلى أن ينظروا إلى الأمور بنظرة نقدية، وأن يحددوا ماهية الاتجاهات التى تكون سريعة التأثر بالأصوليين والتفسيرات الإرهابية، تلك الاتجاهات التى ينبغى محاربتها وإعادة تفسيرها. أنتم أيضًا بحاجة إلى معرفة الطريقة التى تمكن الإسلام من التوافق مع الحداثة، شاملاً العلم الحديث والقيم الديمقراطية والليبرالية، وروح البحث النقدى، والفكر المستقل. هذه الأفكار هى جزء حتمى للأسلوب الغربى للحياة. نحن فى الغرب فخورون بهذه الأفكار ومصممون على الدفاع عنها مهما كان الثمن. وعلى عكس ما يقوله قادتكم المحافظون عن آثام الاعتماد على الغرب ومخاطر الحلول المستوردة، فإن ملايين المسلمين عندما يمنحون الاختيار، فإنهم يختارون كثيرا من القيم والممارسات الغربية، مثل: الحرية لتحدى الأرثوذكسية، واختيار طريقهم فى الحياة، وإدارة حياتهم بأنفسهم، والاعتراض على الاستبداد والظلم، والتمتع بمسرات الحياة، وقراءة الأدب الغربى، ومشاهدة الأفلام السينمائية الغربية، بما فيها الأفلام الإباحية. نحن على استعداد للتعلم منكم، فى حالة إذا ما قدمتم أفكارا جديرة بالاحترام. أنتم لا تستطيعون فعل هذا ما دمتم ترفضون ترتيب وتنظيم شئونكم وأموركم، وما دمتم ترفضون مسايرة التطور واللحاق بركب الحداثة.

أنتم تتحدثون عن إسرائيل وعن ديمقراطيتها الناقصة. إسرائيل محاطة بجيران يناصبونها العداء، لا يترددون فى فعل أى شىء يهدف إلى زعزعة استقرارها وعدم شعورها بالأمان. كثير من الفلسطينيين لا يعترفون بوجود إسرائيل ويتحدثون عن إبادتها. وبالنظر إلى جميع هذه الأمور نجد أن معاملة الإسرائيليين للأقلية العربية، رغم عدم مثاليتها، معاملة كريمة وأفضل من معاملة الدول الإسلامية للأقليات اليهودية. تتقاسم إسرائيل التعصب مع المسلمين، لكن إسرائيل لديها تحرك سلمى قوى. يريد معظم الإسرائيليين أن يقيم الفلسطينيون دولتهم على طريقتهم، فى حالة إذا ما اعترف الفلسطينيون بوجود إسرائيل، وأن يوافقوا على الحياة جنبًا إلى جنب كجيران مسالمين. قدم اتفاق أوسلو هذه الفرصة، لكن قادتهم المنقسمين ألقوا بها بعيداً ولم يستغلوها. كثير من الإسرائيليين يعانون من العيش تحت تهديد مستمر ويدركون جيداً مخاطر

العمليات العسكرية وتكلفتها الاقتصادية الضخمة التى لا تستطيع أن تتحملها إسرائيل باقتصادها الصغير. أن تحيوا معهم فى سلام فهو أمر فى مصلحتكم ومصلحتنا أيضًا.

قمت باستعراض الخطوط العريضة لإطارات العمل العريضة التى يصف من خلالها الجانبان الغربى والإسلامى بعضهما البعض. الرؤى التى نسبتها إليهم استندت على التصريحات العامة والخاصة التى يلقيها متحدثوهم الرسميون، تلك التصريحات تتميز بالتعصب والجدل وأحيانًا العداء. بعض هذه النقاط التى شكلها طرف ضد الآخر اعتمدت على التجاهل وسوء التفاهم، بينما نقاط أخرى تحتوى على درجات مختلفة من الحقيقة. إذا كان فى نيتنا إنجاح هذا الحوار، فإن كل طرف بحاجة إلى أن يستمع للآخر، وأن يدرسوا الانتقادات التى توجه إلى كل طرف منهما، وأن ينظر كل طرف إلى نفسه ويحاول أن يعالج هذه الانتقادات. عندما يتحقق هذا وتتحمل إطارات العمل الفكرية لكل طرف التغيرات المناسبة، فإنه على الأقل سوف نجد تقاربًا جزئيًا فى الرؤى. إقامة الحوار مع الذات هو شرط ضرورى لإقامة حوار ذى معنى مع الآخر.

نقد الذات وفهم الآخر بطريقة أفضل هى أمور هامة فى إنجاح الحوار. إن تمسك كل طرف بأسلوبه الخاص به، والتجاهل المتبادل، وإدعاء الصلاح للنفس بحيث يرى كل طرف أنه على حق، كل هذه الأمور تؤدى إلى عقول منغلقة وتعلن عن بطلان أى نوع من الاتصال الفعال بين الطرفين. وعلى عكس خلفية الاستعداد لوضع رؤى الفرد موضع الاعتبار والتكيف مع المطالب الشرعية للآخر، فإن الحوار على مستويات متعددة يصبح أكثر تحكمًا وضبطًا. يتناول هذا الحوار قضايا وصراعات سياسية معينة. ينبغى ألاَّ نتوقع حلول سريعة ودائمة، لكن نضمن أن كل جانب يفهم بطريقة أفضل اهتمامات الآخر والقيود المفروضة عليه، وأن يتعرفوا على مصالحهم المشتركة على المدى البعيد، وأن يكونوا مستعدين لتلقى المخاطر المحسوبة، وأن يسعوا دائمًا إلى تحقيق الوفاق والوصول إلى حلول وسطية مقبولة من الطرفين، وفى حالة غياب الحلول الوسطية، ينبغى وضع الصراع تحت السيطرة. ينبغى أن يكون الحوار أيضًا حول

تفسير التاريخ وإرثه، لا نهدف هنا إلى نسيان الماضى وعناق كل طرف للآخر كأنهما أخوان لم ير بعضهما البعض منذ فترة طويلة، لكن الغرض أن يترك كل طرف عبء التاريخ، ويمحو الحقد والضغينة من ذاكرتهم الجماعية، وأن يواجهوا مستقبلهم المشترك برؤية جديدة مُحبة للخير، يتحقق ذلك من خلال الفهم المتبادل بين الطرفين. الحوار الثقافى أيضًا له تحدياته وصعابه. نهدف من وراء الحوار الثقافى إلى أن تتعلم المجتمعات الغربية والإسلامية كيفية تجنب أخطاء النرجسية، بمعنى ألاَّ ينظر كل طرف إلى نفسه فحسب مع تجاهل الطرف الآخر، وأن نطور من الاحترام المتبادل، وأن نصل إلى مستوى من الثقة يمكننا من التعرف على الاختلافات العميقة بين الطرفين، شريطة أن نسيطر على هذه الاختلافات.

أزعم أن الحوار يتطلب الالتزام بالعقل، بمعنى حل صراعات المصالح والقيم عن طريق النقاش وتوفيق الأوضاع والتوصل إلى حلول وسطية بين الطرفين، كما يتطلب الحوار تحقيق العدل؛ بمعنى الرغبة فى أن ندرك ونحترم المطالب الشرعية للآخرين، وألاَّ نسعى إلى تحقيق مصلحة طرف على حساب الآخر. على الرغم من أن هذين الشيئين ليسا من الأمور النادرة كما يصرح الواقعيون، فإنهما ليسا شائعين كما يعتقد المتفائلون. اعتادت الدول الغنية والقوية على تحقيق أسلوبها الخاص بها عن طريق إثارة الغضب والانزعاج من القيود وتوفيق الأوضاع التى تفرضها المفاوضات. تسعى المصالح الرأسمالية المشتركة إلى السيطرة على الأسواق العالمية، واستخدام دولهم ووسائل إعلامهم للحفاظ على علاقاتهم الاستغلالية مع المجتمعات الضعيفة. كثير من الشخصيات العامة والزعماء الدينيين والمتحكمين فى وسائل الإعلام والرجال والنساء العاديين يخلقون استثمارا أخلاقيا وعاطفيا فى الصراع الذى يشعرهم بفقدان التوجيه فى غياب عدو حقيقى أو خيالى. بالفعل، فإن بعضا منهم يشبهون المدمنين الذين يحتاجون إلى إمدادهم على فترات بجرعات من الغضب والعنف لكى يؤكدوا على شعورهم بالاستحقاق والجدارة، وحتى شعورهم أنهم على قيد الحياة. وبما أن الحرب والصراع يصنعان سياسيين معتدلين يبدون وكأنهم رجال دولة وغالبًا يتم الاستفادة منهم انتخابيًا، فإنهم يختارونهم تفضيلاً للحوار الأقل اختلافًا. أما الأنظمة السلطوية

والإقطاعية فى كثير من المجتمعات الإسلامية فلا يملكون لغة الحوار الشعبى. وبما أن حرية الخطاب والمنظمات غير مسموح بها، فإنهم لا يستطيعون تقديم شركاء حوار، حُكام تلك المنظمة فاسدين أو متحالفين مع المصالح الأجنبية، ويحملون سلطة أخلاقية قليلة، ولا يتحدثون إلى شعوبهم، ولا يسمح لشعوبهم بالتحدث إليهم. أما المتعصبون والإرهابيون الذين يطالبون بالحديث إليهم فهم منغمسون فى أنفسهم وشئونهم دائمًا، ولديهم أجندتهم الخاصة بهم، ويفتقدون إلى الشرعية الديمقراطية.

جميع هذه الأمور تجعل الحوار صعبًا جدًا، لكن لا نستطيع أن نتخلص منه نظرًا لأن البدائل إما أن تكون دائرة مفرغة من العنف الجماعى وإما الرضوخ للنظام الحالى القائم على الظلم. وبما أن الجدل لا يمكن أن يزدهر، أو حتى يكون لديه الفرصة لأن يُسمع، فى عالم يفتقد إلى الحكمة والصواب، فإن كلاً من المجتمعات الإسلامية والغربية بحاجة إلى أن تتحمل التغيرات الهيكلية الجذرية إذا أرادوا تهيئة الظروف للحوار العقلانى. من هذه التغيرات تحقيق المساواة وتشتيت القوة الاقتصادية والسياسية داخل المجتمعات وبينها، وتحرير المؤسسات السياسية من ضغط المصالح المشتركة، وإقامة الديمقراطية فى المجتمعات الإسلامية وتعميقها فى المجتمعات الغربية. هذه التغيرات أيضًا يجب أن تصحبها شفافية فى أسلوب الحكومات لتجعل قراراتهم ووسائل إعلامهم تقدم المعلومات الصادقة، وأن تفرض قيودًا صارمة على سلطة الحكومة لإعلان الحرب أو بداية أنشطة شبيهة بالحرب، وتوفير مساحات عامة مضاعفة للعمل الديمقراطى.

هذه أهداف صعبة وبعيدة المنال، لكنها تقدم وعدا بعالم إنسانى وعادل. وكخطوة لتحقيق هذه الأهداف، نحن بحاجة إلى خلق هيئة للرأى العام تكون ناضجة ولديها وفرة فى المعلومات ويقظة على المستويين القومى والعالمى؛ وأن نقوى وندعم الدوائر الانتخابية القومية والعالمية التى تتعهد باتخاذ القرارات العادلة والسلمية للصراعات، وأن يتم تنظيمها تنظيمًا جيدًا كتلك التى تعمل فى الاتجاه المضاد. يتمثل الأسلوب الفعال لتحقيق هذا فى رعاية المجتمع المدنى القومى والعالمى من خلال المنتديات عابرة القوميات،

حيث يلتقى فيها المفكرون، والمواطنون العاديون، والطلاب، والمدرسون، والصحفيون، والنقابيون والنشطاء، والزعماء الدينيون، والبرلمانيون، والمنظمات غير الحكومية، جميعهم يأتون من أقطار مختلفة، ويتقابلون على أساس منظم بغية تغيير الرؤى، وبناء شبكات قوية وشاملة تكون ملزمة بتيسير التفاهم الأفضل والعمل المنسق.

لا يجدى دائمًا الضغط من أجل الجدل العقلانى والرأى العام، ويحتاج هذا الضغط إلى أن يكون مدعومًا بحركات شعبية حسنة التنظيم على المستويين القومى والعالمى. لا تهدف هذه الحركات إلى أن تحل محل الحوار، لكن تهدف بالأحرى إلى خلق الظروف الملائمة التى تتمكن من خلالها من تعطيل المقاومة، وتغيير توازن المصالح وتمكين الشعوب. مثل هذه الحركات، على الرغم من أنها تُهزم أحيانًا، كانت ناجحة فى مناسبات أخرى، حتى فى المجتمعات السلطوية، مثل: الكتلة السوفيتية السابقة وباكستان وشيلى والفلبين وأماكن أخرى. فى الولايات المتحدة، كانوا قادرين على إجبار الحكومة على الدخول فى حوار مع الحكومة الفيتنامية فى الشمال بغية وضع نهاية للحرب الفيتنامية فى سبعينيات القرن العشرين. على الرغم من أن الرأى العام الأمريكى تباطأ فى التأثير على الحكومة الأمريكية فيما يتعلق بالحرب الثانية على العراق؛ نظرًا لكذب الحكومة وانقسام الإعلام ما بين مؤيد ومعارض للحرب، فإنها فشلت فى أن تجبر الحكومة المتعنتة من أن تنظر إلى نفسها نظرة نقدية، وأن تبدأ على الأقل فى التفاوض مع جيران العراق والمتمردين. يحتاج الجدل إلى تدعيم من السلطة الأخلاقية والسياسية للإرادة الشعبية المنظمة؛ إذا لم يفقد الشعب إيمانه بتلك القوى ويتحول إلى العنف والإرهاب على اعتبار أنه البديل الوحيد المتاح.

الهوامــش

(١) انظر "Huntington (1996 ,2001)" فى الحديث عن صدام الحضارات، هو على الأقل يقر أن الحضارات غير الغربية، بما فيها الإسلام، هى حضارات جديرة بالوصــف. فيما يخص الآخرون، فإن الصدام يكون بين الحضارة الغربية والبدائية.

(٢) .“Huntington (1996, pp.310, 312, see also pp.40 f, 309, 318)”

(٣) .“Ibid.,p.43”

(٤) .“Ibid., p.20”

(٥) .“Ibid., p.53”

(٦) .“Ibid.. pp.42 and 47”

(٧) .“Ibid., p.43”

(٨) .“Ibid.,pp.40 f”

(٩)"Ibid., p.69". لا يساوى شيئًا أن نقول إن الاتجاه لفصل الغرب عن اللاغرب، وأن نكتب تاريخًا مستقلاً للغرب يكون ظاهرة حديثة. حتى نهاية القرن الثامن عشر، معظم الكتب عن تاريخ الفلسفة، على سبيل المثال، شملت الإيرانيين والهنود والصينين والمصريين. أطلق فولتير على كونفوشيوس لقب الفيلسوف الأول. وبحلول القرن التاسع عشر، تم استبدال هذا ببداية روائية متفردة مع اليونانيين ولم يُبدِ أى ملاحظة لموروثات الفكر غير الغربى. كان هذا الاتجاه واضحًا فى المجلد الحادى عشر لـ"Diertrich Tiesdmann" الذى يوضح فيه تاريخ الفلسفة التى بدأت عام ١٩٧٨. ثمة عاملان مرتبطان كانا مسئولين عن هذا التغيير، تحديدًا الهيمنة الأوروبية على العالم وتعريف الفلسفة كبحث جدلى فى تفضيل وجهة النظر المبكرة لها على اعتبار أنها حكمة عالمية. كما أن وجهة النظر القائلة إن الأفكار الفلسفية ينبغى أن يتم تتبعها للأفراد الذين يمكن تعريفهم؛ لعبت دورًا هامًا.

(١٠) .“Huntington (1996, p.305 ff)”

(١١) .Huntington (2001, pp.19,15) Huntington (1996, pp.305-6)

(١٢) Huntington (2001, p.19). هذا يفسر لماذا يعتقد أن الأمريكان يرون الملحدين على نحو ليس أكثر تفضيلاً عن معظم الأقطار الأخرى، بما فى ذلك الاشتراكيين والشواذ جنسيًا، p.85 هو يرى أن الهوية المدنية الأمريكية لا يمكن فصلها عن -- وبالفعل هى متأصلة فى - هويتهم العرقية والدينية. وبما أن النخبة فى جميع أرجاء الكون تفشل فى تقدير هذه الحقيقة الجوهرية. فهى لا تستطيع أن تتصل بروح وجوهر الشعب الأمريكى. انظر: "Huntington (2004 a)".

(١٣) انظر أيضًا: "Huntington (2004 b)"، حيث يزعم بوجود عدد متزايد من الـ"Hispanics"، يتحدى الهوية الغربية للولايات المتحدة.

(١٤) المشكلة الواضحة للغرب ليست الأصولية الإسلامية، إنها الإسلام (Hintington 1996, pp.217 and 312).

(١٥) يعد الموروث الأمريكى مزيجا من الموروثات، والموروث منهم نستطيع أن نطلق عليه الموروث الأمريكى. إنه محصلة لموروثات الأمريكيين الأصليين، والأنجلوسكسونيين، والعبيد، والمستوطنين الهولنديين الأوائل، والمسيحيين البروتستانت الفرنسيين (Huguenots)، والأيرلنديين والأسكتلنديين، والكاثوليك الأيرلنديين، واليهود وهكذا. انظر: Lerner (1957, p.22).

(١٦) استخلصت من "Parekh (2002)". وإذا أردنا أن ننظر إلى الموضوع من زاوية مختلفة، انظر: Parekh (20046).

الفصل التاسع

العولمة والثقافة

ذكرت فى الفصل السابق أن الحوار بين الثقافات ضرورى لتعزيز التفهم الأفضل بين هذه الثقافات وتقوية شعورنا المتنامى بالإنسانية المشتركة. فى الوقت الذى تسهل فيه العولمة هذا عن طريق التقارب والتداخل بين الجماعات الثقافية المختلفة فى مجالات عديدة، نجد أيضًا أن العولمة تهدد هوية المجتمعات الثقافية وتتسبب فى خلق الشعور بالذعر الذى يضر بالحوار. وسوف أقوم بتناول هذه الأمور فى هذا الفصل. لكن قبل أن أفعل ذلك، من المهم أن أذكر بعض الملاحظات العامة عن العولمة تعتبر ضرورية فى السياق، ونرى كيف أن العولمة لها تأثير على المجالات الأخرى للحياة.

فعلى أحد المستويات؛ العولمة ليست ظاهرة جديدة. فعبر آلاف السنين، غزت المجتمعات بعضها بعضا وتفاعلت وتبادلت التجارة فيما بينها، وقامت بتشييد إمبراطوريات كبيرة، وتحركت جماعات من الناس بعضها بالآلاف، عبر القارات بحثًا عن ظروف أفضل، فضلاً عن البعثات التبشيرية الدينية التى حملت رسالتهم إلى مناطق أبعد فى العالم. أدى هذا إلى تبادل هذه المجتمعات أساليب التكنولوجيا، وأساليب الإنتاج، والمعرفة، والمعتقدات والممارسات الاجتماعية. غير أن هذه التفاعلات كانت متناثرة ومتقطعة، واعتمدت على أحوال الطبيعة والأحوال السياسية، وتأثيرها الداخلى كان غالبًا تأثيرا هامشيا. القوى الأوروبية من القرن السادس عشر وإلى الآن لم تتوسع وتتصارع من أجل إحراز التقدم فحسب، ولكنها أعطت لهذه التفاعلات عمقا

جديدا، وشكلت الظروف المعيشية لمستعمراتهم على مستويات متعددة وقد سيطروا على اقتصاديات البلاد التى استعمروها، وقدموا مستجدات للفكر وأشكالا مختصرة للمؤسسات السياسية الحديثة، وقسموا معظم دول العالم إلى وحدات سياسية واقتصادية ولغوية متكاملة.

دخلنا مرحلة جديدة فى التاريخ الإنسانى منذ العقود الأخيرة للقرن العشرين. وكنتيجة لعمليات التحرر من الاستعمار، استمرت الدول المستقلة حديثًا فى التحرر من القيود الاستعمارية وتشكيل علاقات اقتصادية وسياسية جديدة. التغيرات الثورية فى وسائل النقل والاتصالات والتكنولوجيا ووسائل الإعلام والإنترنت والنمو المطرد فى التجارة والبضائع والخدمات، كل هذه الأشياء أدت إلى تقارب المجتمعات النائية وإقحامها فى نظام عالمى يتسم بالاعتماد المتبادل، فالمجتمعات الرأسمالية الغربية تحتاج إلى أسواق جديدة وعمالة ومصادر للطاقة ومواد خام، والدول النامية تحتاج إلى تكنولوجيا الغرب ورأس المال والأسواق. ثمة منظمات دولية تساعد على دعم وتقوية الاعتماد المتبادل بين الدول، مثل: صندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، والجات، ومنظمة التجارة العالمية، وتطلب هذا من الدول أن تفتح ذراعيها للقوى العالمية، وتتصرف، كوكالات للإدارة الاقتصادية العالمية الرشيدة فى شكل أولى وشبه مؤسسى. التعاون بين الأسواق المالية العالمية، وزيادة تجارة العملة، وعالمية الإنتاج، فضلاً عن مواقع التصنيع المتعددة، جميع هذه الأمور أعطت حافزًا إضافيًا للتكامل العالمى. ولنأخذ مثالاً واحداً فقط من الأمثلة التى لا حصر لها، فمن المثير للانتباه أن الممارسات البنكية التى تفتقد إلى الحكمة فى بلد صغير مثل تايلاند فى عام ١٩٧٧ أدت إلى انهيار الروبل الروسى، وقروض ضخمة لتدارك الأزمة فى البرازيل، وتدخل بنك الاحتياط الفيدرالى المركزى فى نيويورك ليمنع انهيار المحفظة الوقائية أو كما يطلق عليه: صندوق التحوط "hedge fund"، والذى أضر كثيراً بالاقتصاد الأمريكى.

ولما كانت العولمة تجرى فى عالم فيه تفاوت كبير فى توزيع الثروة والقوة والمعرفة والقدرات الإنتاجية، فإن معظم الأنشطة الاقتصادية تنحصر فى دول أوروبا الغنية وأمريكا الشمالية وشرق آسيا، ونجد تكاملاً اقتصاديًا بين هذه الدول يفوق التكامل

الاقتصادى للدول الأخرى. وتتأسس نحو ٩٠٪ من كل الشركات متعددة القوميات فى مجموعة الدول الصناعية السبع الكبرى، وقليل منها فحسب هو الذى يتخطى الحدود القومية فعلا. لم تؤد العولمة إلى تخطى هذه الدول لحدودها، أو إلى اقتصاد لا حدود له يتبع قوانينه الخاصة للحركة ويدعم الاقتصاديات الوطنية من أجل تحقيق نظام واحد لتقسيم العمل. لا تزال العولمة عند هذا الحد فى مراحلها المبكرة، وهى عرضه للأساليب المنطقية المعقدة للاقتصاديات والسياسات الوطنية.

لا تقتصر العولمة على الاقتصاد، فهى تغطى مجالات أخرى للحياة أيضًا، مثل: المجالات السياسية والثقافية والأخلاقية. فجميع الدول اليوم أعضاء فى الأمم المتحدة، وهو ما لم يسبق له مثيل فى تاريخ البشرية، ومعظمها قامت بالتوقيع على البروتوكولات العالمية والمعاهدات والاتفاقيات. وعلى الرغم من اختلافاتهم، نجدهم يتحدثون اللغة المألوفة عالميًا للمصلحة القومية والسيادة والتنمية والحقوق والمساواة والاختيار والأفكار والحركات الفكرية والفنون والآداب والبرامج التليفزيونية والأفلام، كل هذه الأشياء تعبر الحدود الوطنية ولها امتداد عالمى نظرًا للسرعة وأساليب السفر السهلة نسبيًا، فإن ملايين الناس ينشطون ويتحركون من مكان إلى آخر بسهولة ويسر، ويتصرفون على اعتبار أنهم حاملون لأفكار وخبرات جديدة، ويساعدون فى خلق الوعى العالمى للاعتماد المتبادل بين دول العالم وثمة صلة أو رابط يربط النشطاء الاجتماعيين والمنظمات غير الحكومية عبر الحدود الوطنية، ويشنون حملة فى القضايا المشتركة، ويشكلون مجتمعا عالميا مدنيا أوليا. كما أن العولمة تجعل التعليم العالى يحمل صفة العالمية، مؤدية إلى ظهور حركات شاملة للطلاب، وتوظيف عالمى للعاملين فى هيئات ومؤسسات التعليم العالى (مثلما فعلت كثير من الجامعات الصينية وجامعات شرق آسيا فى توظيف المغتربين فى المناصب رفيعة المستوى)، والمعايير الموحدة لقبول الطلاب وإجراء اختبارات لهم، والحرم الدولى للجامعات الغربية.

اخترقت العولمة أيضًا الحياة الأخلاقية. سهولة السفر زادت من الشعور بالتقدير والإعجاب بحقيقة أنه رغم اختلاف جميع المجتمعات التى شكلها البشر، فإنهم يشبهون إلى حد بعيد بعضهم البعض فى المشاكل التى يواجهونها ويتقاسمون أمورا أخرى.

كما أن التقدم العالمى لوسائل الإعــلام أحضــر لنا صوراً مفعمة بالحيــوية والنشاط عن الأحداث فى الأجزاء الأخرى من العالم، وأقحمنا فى حياتهم. نحن نشعر بقصص المعاناة البشرية فى الأراضى البعيدة، ونعبر عن مخاوفنا فى برامج المساعدة الإنسانية وأنشطة التدخل الإنسانى. برنامج المساعدات الذى يطلق عليه: "Live Aid" تمت إذاعته لنصف دول العـالم ومنحت الدول الأفـريقـيـة المتـضـررة من الجـفـاف ٤ بلايين دولار أمريكى فى عـام ١٩٨٥. وكان برنامج "Live 8" فى عام ٢٠٠٥ أكثر نجاحًا. المشاكل البيئية المشتركة، والرغبة فى الحفاظ على الأشياء المشتركة العالمية والموارد النادرة على كوكب الأرض، والحاجة إلى معالجة الأمراض التى لا تعترف بالحدود، ومخاطر الاحترار العالمى، جميع هذه الأمور أيقظتنا على المخاطر المشتركة التى نواجهها، وزادت من شعورنا بالاعتماد المتبادل. وخير مثال على هذا عندما قامت الطائرات المروحية بتعقيم الكثير من المدن الأمريكية للقضاء على فـيروس حمى غرب النيــل المميت، الذى وصل فى دم مسافر أو قد يكون انتقل من بعوضة جاءت مع طائرة حربية.

فى جميع مجالات الحيـاة، توجد نتائج مرغوبة وغير مرغوبة للعولمة فى الدول النامية والمتقدمة على حد سواء. فى المجال الاقتصادى، تزيد العولمة من التنافس والإنتاجية، وتوسع الأسـواق، وترفع مـعدل الرخـاء فى الدول الغنيـة، وتحسـن جودة المنتجـات فى الأقطار النامية، وترفعها إلى المعايير الدولية، وتخفض الأسعار، وتوسع معدل اختيارات المسـتهلك، وتطلق طاقات وملكات منظمى الأعمال وتسـهل التـعـهـيد "Outsourcing"، الذى ليس معادلة صفرية، بل تستفيد منه جميع الأطراف المشتركة فيه، على الأقل فى المدى المتوسط والطويل، وتخلق أشكالا جديدة للنشاط الاقتصادى، وتساعد على نقل رأس المال والتكنولوجيا، وترفع من معدل المهارات التقنية فى الدول النامية وتسـهل الوصول إلى منتجاتهـا. أثرت هذه العواقب الاقتصـادية تأثيرًا عميقًا على مـجالات الحياة الأخرى أيضًا، بما فيها الأسلوب الذى يفهم به الأفــراد أنفسهم والآخــرين. كان يُنظر للغرب ذات يوم على أنه عـــالم الصناعات المدهشة التى تسمع عنها باقى دول العالم فحسب وتحسـده على التباعد والتفاوت بينه وبينها. أما اليوم، فأصبحت منتجاته فى متناول الجميع، ومن الممكن أن تحظى بها وأنت فى منزلك. فى المـاضى،

كان الأفراد فى الدول النامية يطلبون من زائريهم أو أقاربهم فى الدول الغربية أن يرسلوا إليهم الأشياء التى يشتهونها وغير المتاحة فى بلادهم. قل هذا الاتجاه بفضل العولمة، وفى بعض الحالات انعكس الأمر، حيث أصبحت الآن هذه الأشياء التى يطلبونها أرخص فى الدول النامية؛ لأنها يتم تصنيعها وبيعها بأسعار مخفضة. إن الشعور القديم بالتخلف عن ركب الحضارة الحديثة وما يتبعه من شعور بالتهميش والتحقير بدأ يضعف فى أجزاء عديدة من دول العالم.

والعولمة الاقتصادية لها أيضا عواقب غير مرغوب فيها. فهى تربط الاقتصاديات الوطنية للدول المتقدمة والنامية بنزوات الأسواق الدولية، وتضعهم فى خطر التلاعبات الخارجية ومضاربى العملة، كما أنها تستنزف الدول النامية لكونها منتجة للمواد الخام، وتغرق أسواقهم بالواردات الرخيصة، وتحبط أو تدمر الصناعات المحلية وبراءات الاختراع، وتحتكر منتجاتهم التقليدية، وتزيد من معدلات البطالة، على الأقل على المدى القصير والمتوسط، وتزيد من الفجوة القائمة بين المجتمعات والقائمة فى داخلها. وهى أيضًا تتجه إلى استقطاب المواهب، وتحويل الموارد من الأقطار الفقيرة إلى الأقطار الغنية، والذى يعيد التوازن ولو جزئيًا هو التحويلات النقدية التى يرسلها المهاجرون إلى بلادهم. جميع هذه الأمور تشوه غالبًا النظام التعليمى للدول النامية حيث إن المؤسسات النخبوية تكون مجهزة لإنتاج قوة عاملة مؤهلة للغرب. يتم بالفعل فى بعض هذه المؤسسات إعداد ذُرية أولياء الأمور من الطبقة المتوسطة لوظائف فى الخارج، وبناءً على ذلك يتم توجيههم فى اتجاهات مرغوب فيها منذ نعومة أظافرهم.

أما على المستوى السياسى، تزيد العولمة من التعاون الدولى، وتعجل من إمكانية السيطرة الجماعية على قوى السوق، وتخلق رأيا عاما عالميا، وتشجع على احترام القانون الدولى، كما أنها تخلق ضغطًا من أجل قبول القيم الديمقراطية الأساسية عالميًا، وتدعم المناخ الذى يُفضى إلى حقوق الإنسان، وتقدم منتديات لتقديم الالتماسات وإصلاح الحكومات الاستبدادية. تخلق العولمة مجالا مشتركا عالميا وتدعم روح التضامن الإنسانى عن طريق بناء المنظمات الدولية التى تستطيع من خلالها جميع الدول المشاركة بطريقة متكافئة فى تشكيل النظام العالمى. بيد أن العولمة أيضًا لها

جانبها المظلم. فهى تقلل من سيطرة المجتمع على شئونه وتضعف من قوة وسلطة مؤسسات المجتمع الديمقراطية. بينما تحسن مجالات الحياة الوطنية؛ إما عن طريق الدوائر الدولية وإما تكون عرضة للعب القوى العالمية، فإن ممثليها المنتخبين لديهم من القوة القليل، ويجدون مبررا جاهزا لعدم العمل. تخلق العولمة أيضًا نخبه تكنو - إدارية لديها قواسم مشتركة، ولا توجد عندها الرغبة لدفع الضرائب العالية وتقديم تضحيات. هذا من شأنه أن يتلاعب بقواعد المجتمع، ويضعف الشعور بالانتماء المشترك، ويؤدى إلى اختلافات عميقة ولا يمكن حلها فيما يتعلق بأهداف السياسة العامة. وبما أن العولمة تضعف قدرة الدولة على تخطيط وتوزيع مواردها بطريقة متساوية، فهى تصف الفقراء والمعدمين بجماعات اليتامى السياسية. هذا يزيل شرعيتها فى عيونهم، ويزيد من ميلها نحو استخدام العنف القمعى لدعم سلطتها المتدهورة.

تؤثر العولمة على الدولة بطريقة معقدة ومتشابكة. فالحدود الإقليمية والاختلافات الوطنية والثقافة الوطنية والاقتصاد المنظم تنظيمًا قوميًا وكل ما تعتمد عليه الدول الحديثة للحفاظ على وحدتها وشرعيتها، كل هذه الأشياء ضعفت، وجعلت هذه الدول سهلة الاختراق، وقللت من ثقتها. لا تمتلك الدول أمة موحدة تدعمهم، ولا يستطيعون أن يتطلعوا إلى أن يصبحوا أمة بأنفسهم، وهم بحاجة إلى أن يعتمدوا على مواردهم الخاصة لضمان التماسك الاجتماعى. كما أن مجال عملهم المستقل محدود، ذلك الأمر الذى يؤثر على جودة ثقافتهم الديمقراطية. فى الوقت نفسه، كان للعولمة تأثير عكسى. فقد عادت الشعوب إلى دولهم لحمايتهم من تدمير ونهب القوى العالمية والتنافس الخارجى، وخلق التماسك بين أفراد المجتمع، وتقديم هدية جماعية مترابطة تعطيهم الشعور بالانتماء فى هذا العالم المتقلب. تخلق العولمة تفاوتا اقتصاديا بين الدول وتنمية غير متكافئة على المستوى الإقليمى، ومن المتوقع أن تواجه الدول هذه الآثار وتتصدى لها، بما فى ذلك استخدام العنف القمعى كلما كان ذلك ضروريًا من أجل القضاء على الفوضى. تريد العولمة أن تصبح الدول قمعية وليبرالية، وأن تكون قوية فى تعاملها مع القضايا الداخلية، وضعيفة فى مقاومتها للقوى الخارجية، وأن يكون لديها القدرة

على تمثيل شعوبها والتحدث إليها، لكنها تكون منفصلة عن كثير من المجالات الهامة لحياتهم. تواجه دول مختلفة هذه الطلبات المتناقضة بأساليب مختلفة ودرجات متباينة للنجاح.

بعض من العواقب الوخيمة والحميدة للعولمة متأصلة فيها، والبعض الآخر ينشأ من شكلها غير الليبرالي الحالي، وأخرى تنشأ من التباين الشاسع للثروة والقوة التى توطدت فيها العولمة. من الصعب تحديد الشكل الذى تتخذه العولمة فى المستقبل. فى الوقت الذى تمضى فيه العولمة بكامل قوتها عبر الحدود الوطنية، فهى تواجه باستمرار مقاومة على مستويات متعددة. بما أن العولمة تأتى على عكس التوقعات والآمال التى تم رسمها لمدة ثلاثة قرون لأساليب الحياة المنظمة قوميًا، وكانت الاستفادة منها غير عادلة لعدد كبير من الناس فى المجتمعات المتقدمة والنامية على حد سواء، فهى تواجه ضغطا كبيرًا لفرملة مسيرتها عن طريق إقامة حوائط حماية وتقييد للهجرة. يزعم أنصار المحافظة على البيئة أن العولمة تهدر الطاقة، وتحث على السفر المقيد والإنتاج المحلى ليواجه الاحتياجات المحلية. يوجد أيضًا تحرك نحو التكامل الإقليمى بدلاً من التكامل العالمى، قائم على تكامل الاقتصاديات المعنية والحاجة الى حل الصراعات الداخلية عن طريق تدعيم المصالح الإقليمية ذات الاهتمام المشترك. هذه الاتجاهات لا تمثل سوى رفض للعولمة كمحاولة لتقييد مجال أفكارها وأفعالها وقوتها.

التأثير الثقافى للعولمة

للعولمة نتائج ثقافية مهمة مثل باقى مجالات الحياة الأخرى. ونخص بالذكر هنا خمس نتائج هامة: الأولى: تؤدى العولمة إلى ما أطلق عليه: "تقارب القطاعات الثقافية". ففى الوقت الذى تتجاوز فيه التكنولوجيا والمؤسسات والأفكار والتجارب الحدود الوطنية، فهم يتجهون إلى خلق نماذج مماثلة للسلوك والعلاقات الإنسانية فى مجالات الحياة ذات الصلة. وتعجل العولمة بالحضرنة وتتسبب فى وجود المدن بمعاييرها السلوكية، وتعدد المقيمين فيها من محافظات مختلفة، وتفتقد إلى الإنسانية فى تعامل

الأفـراد مع بعضـهم البـعض، وتؤدى إلى انتـشـار الجـريمـة والمخـدرات، والتـزاحم والتكدس، وجـمـيع المشكلات المماثلة والتى تتطلب حلولا مماثلة. الموافـقة العـالمـية على الدولة على اعـتبار أنها الشكل الوحيد الصـالح لتشكيل المجـتمع؛ يجلب مـعه الحدود والنزاعـات الإقليمـيـة والجيش، والشرطة، والبـيروقـراطيـة، والخـدمة السـرية، والعلم، والنشـيد الوطنى، وعدم التكافؤ المؤسسى للقـوة السـياسـيـة. كما أن المسـتشـفـيات والصناعات والجامعات والمحـاكم والمطارات والقوات المسلحة والأعمال البيروقراطية تتجه أيضاً إلى تطوير هياكل وثقافات تنظيمية مماثلة؛ رغم اختلافاتهم فى فعاليتـهم ومعاييرهم السلوكية العامة وكفاءتهم المهنية؛ فإن تمشى إلى مستشفى أو مصنع أو جامـعة فى نيـويورك أو الكويت أو تمبكتو فى مـالى؛ يعنى أن تواجـه ثقافـة مؤسسـيـة وتنظيمـيـة مـألوفة.

توجد عوامل عديدة مسئولة عن إحداث التقارب بين القطاعات. منها التكنولوجيا المشتركة، التى تستلزم استجابة مشابهة على نطاق واسع. تسعى المؤسسات التعليمية والاقتصادية والسياسية والقضائية إلى تحقيق الأهداف المماثلة، وأساليب تحقيقها محدود بمدى اتساع معرفتهم. هؤلاء المشتركون فى إدارة هذه المؤسسات يجتازون تدريبا مماثلاً ويكتسبون خبرة وثقافة مهنية مشتركة. معظم المواطنين لديهم معرفة كبيرة – من الخبرة المباشرة أو الأفلام أو التليفزيون أو المعلومات السماعية – مع وجود ممارسات جيدة للمجتمعات الأخرى، وخلق طلبات ملائمة لأسلوب حياتهم. طلبات المجتمع الدولى، وتطلعات المهنيين فى الأجزاء الأخرى من العالم، والمقارنات التى تحدث عبر البلاد، والرغبة فى الحصول على قدر كبير من الاحترام الدولى، كل هذه الأمور تخلق ضغطاً من أجل الحصول على التكيف أو الانسجام العالمى.

التقارب فى مجالات مختلفة للحياة ليس أمراً حتمياً فحسب، لكن أيضاً يوجد الشىء الكثير لنقوله عن هذا التقارب. فهذا التقارب يسهل السفر والاتصال والتواصل الاجتماعى والتعاون الدولى وتبادل الخبرات والأفكار. كان من الصعب أن يرغب الفرد فى السفر إلى بلد آخر، ناهيك عن إقامة الروابط الاقتصادية والثقافية مع هذا البلد،

إذا لم يستطع الفرد أن يكون واثقًا من أنه رغم جميع الاختلافات المحلية، فإن المطارات والمستشفيات ووسائل النقل والبيروقراطية سوف توظف بأساليب يستطيع معها الفرد أن يشارك ويفهم ويواجه. يخلق تقارب القطاعات نوعا من الألفة، ويجعل مجالات الحياة فى المجتمعات الأخرى سهلة المنال فكريًا وعاطفيًا. بفضل العولمة أصبحت جميع المجتمعات قريبة من بعضها بعضا.

الثانى: أدت العولمة إلى ثقافة نخبوية مشتركة على نطاق واسع، غير مقصورة على النخب التكنولوجية والتجارية والسياسية التى تجتمع بانتظام فى "دافوس"، بل تمتد إلى المديرين والمهنيين والأكاديميين أيضًا. هم غالبا يتلقون التعليم نفسه، وأحيانًا تكون المؤسسات التعليمية الغربية نفسها، ويكتسبون نفس المعايير السلوكية وأساليب الفكر. هم يأتون من خلفيات وتجارب اجتماعية مماثلة، وينشئون فى محيط ثقافى متماثل. هم يكونون على اتصال بنظرائهم فى الدول الأخرى، ويتعاونون معًا فى مشروعات مشتركة ويقيمون صداقات، ويهتمون بحسن رأى نظرائهم فيهم، ويحضرون المؤتمرات نفسها، ويتحدثون اللغة نفسها، ويتبعون أساليب متماثلة فى الحياة، ويقيمون فى فنادق متماثلة أو فى الفنادق نفسها، ويرتدون ملابس متشابهة، وملابس رياضية متماثلة، وأحذية وروابط عنق متماثلة، وينمون عادات اجتماعية وأذواق متشابهة، ويقضون إجازتهم فى أماكن متماثلة، ويتطلعون إلى تحقيق طموحات متماثلة فيما يخص حالهم وأوضاعهم، ويتشابهون من حيث علاقتهم بمجتمعهم وجماعتهم. هم لديهم تجارب عالمية تمكنهم من التعامل مع الثقافات المختلفة بسهولة، لكنهم أيضًا لديهم معرفة جيدة بثقافتهم القومية ويفتخرون بها. تسهل تجاربهم العالمية الاتصال بالعالم الخارجى، بينما معرفتهم بثقافتهم الوطنية تجعلهم مفيدين وجديرين بالاهتمام.

الثالث: تؤدى العولمة إلى ثقافة مشتركة متقاربة بين رجال ونساء العالم. فالناس فى كل مكان يتحدثون بلغة حقوق الإنسان والانتخابات وحرية الخطاب وحقوق الأقلية والديمقراطية والسيادة الوطنية والحكم القائم على المساءلة الشعبية. أما على المستوى الاقتصادى، فهم يتحدثون عن الأجور المتدنية، وحق العمل، ودولة الرفاهية،

والمشروعات الاقتصادية والفعالية، وتوازن الميزانية القومية. وعلى المستوى الأخلاقى والاجتماعى، فهناك أمور موحدة يتحدثون عنها، مثل: الاختيار الفردى، والسيطرة على حياة الفرد، والحياة الرومانسية، واحترام الذات، والهوية، وحق الفرد فى إبداء رأيه الخاص، والتوجه الجنسى، والمساواة. ولولا الاتجاه العالمى للشذوذ الجنسى ما كانت تُعقد له المناقشات العامة، ناهيك عن الاعتراف به فى: الهند وجنوب أفريقيا وشمال أفريقيا وأماكن أخرى. تعد الصحة من القضايا ذات الاهتمام المشترك، مما أدى إلى: الاهتمام بالجرى، والتمرين المنتظم، وتجنب السمنة، والحملات ضد التدخين والمخدرات والإيدز، واليوجا، وأمور علاجية بديلة، وحساسية ضد التلوث. لا نقول إن هذه الأفكار يتم الاهتمام بها بطريقة متساوية فى جميع المجتمعات أو عن طريق كل الجماعات داخل هذه المجتمعات، لكن هذه الأفكار متاحة لهم بدرجات مختلفة على حسب تفكيرهم، وعندما تثير بعض الجماعات هذه الأفكار، فإن الآخرين، بمن فيهم هؤلاء الذين يعارضونها، يعرفون ماذا يعنون بها، ولماذا تعتبر هذه الأفكار مهمة[١].

تقارب الثقافة العالمية يمتد أيضًا إلى مجالات الحياة الموجهة للمستهلك[٢]. فمراكز التسوق التجارية، والآلات الصغيرة التى تصنع الأطعمة والمشروبات المحلية، ومنافذ بيع الأطعمة السريعة، والبضائع المستهلكة التى تنتجها شركات عالمية، مثل: Nike، Aadidas Rolex، Chanel، Levistraus، فجميع هذه الشركات عالمية تحمل ثقافتها معها. فشركة ماكدونالدز -على سبيل المثال- ليست مجرد سلسلة مطاعم لبيع الأطعمة السريعة، لكنها مؤسسة ثقافية تجسد اتجاها معينًا للطعام والمستهلك، وتقدم صفات مميزة كثيرة، مثل: الكفاءة والتنبؤ والنظافة والاستهلاك السريع ومركزية التكنولوجيا. وفى الوقت الذى اعتاد فيه المستهلكون على هذه الصفات، فإنهم يطالبون أن تكون مطاعمهم على نفس المستوى، تلك المطاعم التى تشعر بضغط من الماكدوناديين أنفسهم. وقد حذت سلسلة مطاعم "Ruskoy Bristo" فى روسيا حذو سلسلة مطاعم ماكدونالدز، وأرسلت سلسلة مطاعم "Quanjude Roust Duck" فى بكين فريق العاملين بها إلى إدارة ماكدونالدز فى الولايات المتحدة للتدريب، والاحتذاء بهم فى معاييرهم السلوكية، لدرجة أنهم بدءوا يقدمون وجبات سريعة من البط المشوى.

الملبس أيضًا هو علامة ظاهرة للدلالة على الهوية التقليدية للمجتمع، فهو يعبر الحدود الآن فى حالة لم يكن ممكنا تخيلها فى الماضى. فكثير من الرجال فى مختلف أنحاء العالم يرتدون ملابس متشابهة، وملابس تقليدية كانت محصورة فى المناطق الريفية، والمناسبات الخاصة، وأهل البلد الواحد، والأنظمة القومية المدركة لذاتها. حتى النساء، الناقلات تقليديا للهوية الثقافية، بدءوا يتشابهون فى ملبسهم. أصدرت أوغندا قانونا يعارض ارتداء الجونلة القصيرة، لكن دونما جدوى. كما أن الأئمة فى إيران وضعوا قيودًا على ملبس المرأة ووحدوا الملبس المتمثل فى العباءات، غير أن النساء كُنّ يرتدين الجينز والبنطلونات تحت العباءة. مثل هذه الأشياء نجدها أيضًا فى التجارة والهندسة المعمارية وديكورات المنازل من الداخل والهويات وأشكال التعبير عن الذات جنسيًا. فى كثير من هذه الحالات، يبدو أن التأثير الغربى هو الأكثر هيمنة، لكن ليس دائمًا. فقد أثرت أيضا المجتمعات الهندية والصينية والأفريقية ومجتمعات أخرى على الغرب فى مجالات عديدة، مثل: الملبس وقصات الشعر والأفكار.

الرابع: أصبحت الحدود الثقافية سهلة الاختراق جراء العولمة، مما أدى الى التعددية الثقافية للموروثات الثقافية الوطنية وظهور أشكال ثقافية جديدة لا تتلاءم مع هذه الموروثات[٢]. على الرغم من أن التفاعل الثقافى غير متكافئ ويسيطر عليه الغرب بشدة، فهذا التفاعل لا يكون من جانب واحد بشكل كامل. فالثقافات الأخرى تستفيد من العولمة وتأخذ مزاياها، وتؤثر على بعضها البعض كما تؤثر على الغرب أيضًا، أى أن التأثير يكون متبادلا بين الغرب والمجتمعات الأخرى. فنجد الأفلام الهندية لها حضور قوى فى الشرق الأوسط وآسيا الوسطى وأجزاء من أفريقيا، والآن لها حضور قوى وبشكل متزايد فى الغرب، والمسلسلات التركية شائعة فى آسيا الوسطى، والمسلسلات المصرية شائعة فى العالم العربى، كما نجد أن فن الطهى الهندى والأشكال الروحانية واليوجا والموسيقى شائعة فى الغرب، وشائعة بمدى أقل فى أجزاء أخرى من العالم. كما توجد أشياء أخرى شائعة فى الغرب، مثل: فن الطهى الصينى والفنون الحربية، وأشكال الرقص، وأنظمة العلاج، والعلاج بالأعشاب، والموسيقى الإفريقية، وموسيقى أمريكا اللاتينية، والفن والأدب. كما نجد أن الإسلام هو الدين الأسرع نموًا فى العالم،

وكان للبوذية أيضًا تأثير هام. وشركات الإنتاج البرازيلية تُصدر مسلسلاتها لأكثر من ثمانين دولة حول العالم، كما أن أكثر المسلسلات مشاهدة فى روسيا هو المسلسل المكسيكى: (The Rich Also Cry). كما أن البرامج التليفزيونية الأسترالية، مثل برنامج: "الجيران" تتم مشاهدتها فى دول عديدة. ناهيك عن اتجاه غربنة باقى دول العالم، يوجد أيضًا اتجاهات، رغم أنها اتجاهات أضعف، نحو الهندنة والأفرقة.

وبفضل التعرض الأكبر للثقافات الأخرى والاستعداد لأخذ الأفكار منها، فإنه يوجد أنصار لما تحويه من أساليب وصور ومصطلحات ثقافية ومشاعر. إيقاعات الطبول الأفريقية والموسيقى الهندية امتزجت مع موسيقى البوب (الموسيقى الشعبية) الغربية. كما أن موسيقى الراب (التى تعد نتاج تداخل التأثيرات الأفريقية وتأثيرات أمريكا اللاتينية) وموسيقى "الهيب هوب" تجاوزا مركز تجمعهما فى مدن الولايات المتحدة إلى أجزاء بعيدة من العالم؛ حيث شكلت ثم أعيد تشكيلها بالموروثات الموسيقية المحلية. المصممون الغربيون يسرقون التصاميم الهندية والإفريقية والموسمية بحثًا عن عرض موسمى، يشبه هذا سرقة المؤلفين والفنانين للأشكال الأدبية المختلفة والأعمال الفنية، كما أن موروثات الطبخ الهندية والصينية والشرق أوسطية أُدمجت فى المكونات الغربية والخضراوات وأساليب الطهى. أما النكات وأساليب الدعابة لثقافة ما؛ فقد تجد طريقها لثقافة أخرى كوجود أجنبى مرغوب فيه أو لخلق تفاعل خلاق مع نظيراتها المحلية. يطور الأطفال من قراءة قصصهم عن البلدان الأخرى، ويتعلمون بعض الأشياء عن شعوبها، وأساطيرهم وخرافاتهم، ويواجهونها ويمزجونها بطريقة خيالية مع أساليبهم. حتى الديانات المستبعدة تستعير فى بعض الأحيان أفكار الديانات الأخرى حول الروحانية والمقدسات ومعنى الحياة والموت، وإعادة تعريفها بطريقة ملائمة لها.

بينما عملية الانصهار الثقافى تلك، التى لا تقتصر على العقول الخلاقة وتستمر فى التأثير على حياة الرجال والنساء، ليست بجديدة على عصرنا، فقد تلقت عمقًا وزخمًا جديدين جراء العولمة. كل ثقافة اليوم تحمل عناصر بعض الثقافات الأخرى، وتعرض درجات مختلفة لتوجه التعددية الثقافية. لا يعنى هذا أننا موجهون نحو موروث

موسيقى وفنى وأدبى على نحو فردى، لكن بالأحرى يعنى أن هذه الموروثات أصبحت سهلة الاختراق، وتعرض تشابهات أسرية، وتكون الآن جزءا من مزيج ثقافى عالمى. ومن العجيب أن قليلاً من الأشخاص المتعلمين فى معظم أنحاء العالم يجهلون معظم الأعمال الأدبية والفنية والموسيقية الكبرى للمجتمعات الأخرى. هذا يعنى أن معدلاً قليلاً للمعرفة الثقافية العالمية بدأ فى الظهور. على الرغم من أن التفاعل بين الثقافات لا يزال يسير فى اتجاه واحد، وهش نسبياً وتتم مقاومته فى أجزاء كثيرة من دول العالم، فقد بدأ فى الانطلاق، وأصبح له زخمه وقوته الدافعة، وبدأ فى الانتشار الواسع، مثل: العولمة التكنولوجية والاقتصادية. وبينما تنحصر المعرفة الثقافية على الطبقات المتوسطة بصفة عامة، نجد أنها بدأت فى الانتشار بين طبقات المجتمع الأخرى، التى تُشجع على التعدد الثقافى بحماس شديد بغية التغلب على تدنيهم الاجتماعى، أو التأكيد على حداثتهم وتطورهم، أو تحرير أنفسهم من الأعراف الاجتماعية المستبدة. من المحتمل أن تزداد معرفة التعددية الثقافية حتى تصبح جزءًا لا يتجزأ من المناهج التعليمية فى جميع أنحاء العالم، وتصبح أيضًا عرفا للأجيال المتعاقبة.

بفضل كل هذا، لا توجد ثقافة غريبة عنا(٤). على الأقل بعض مجالاتها؛ سواء أكانت موسيقية أم أدبية أم أساطير أم معتقدات تكون مألوفة لنا، ليس بسبب أننا عرفنا معلومات عنها فى المدارس أو من الأفلام أو البرامج التليفزيونية، لكن أيضًا بسبب تأثيرها على حياتنا الثقافية الخاصة. مثل هذا التآلف من شأنه أن يقدم منهجا نستطيع من خلاله أن نسبر غور المجالات الغامضة أو غير المألوفة للثقافات الأخرى وأن نجعل هذا متاحًا لنا. هذا الأمر من شأنه أن يمنحنا الثقة للسماح بوجود هذه الثقافات الأخرى، كما يقدم متعة عظيمة فى صفاتها المختلفة، ونحظى بمغامرة استكشاف تعقيداتها التى لا تزال بعيدة. ومن الواضح ظهور شكل جديد من التآلف، الذى من شأنه أن يدرك الوحدة الإنسانية، ليس على أساس التشابهات الإنسانية كما فعلت الأشكال التقليدية للتوحد الأخلاقى على مستوى العالم، لكن أيضًا من خلال التنوع الإنسانى. ولأول مرة فى تاريخ البشرية، من الممكن أن نقول إننا لا نسكن على أرض مشتركة، لكن بدأنا فى تقاسم العالم المشترك. الكائنات البشرية فى أى مكان

لديها المداخل للأفكار والصور المشتركة عالميًا، وغالبًا تنسحب عليهم بدرجات مختلفة لتعريف شعورهم: من يكونون وماذا يرغبون فى أن يكونوا. وعلى الرغم من أنهم يبنون هويتهم بطريقة مختلفة، فإن بعضا من العناصر التى تتألف منها هذه الهويات تكون دائمًا مشتركة.

أخيرًا، تقود العولمة إلى تعددية كل مجتمع. فى الوقت الذى عرفت فيه الكائنات البشرية أن الأشخاص الآخرين يعيشون ويفكرون بطريقة مختلفة، فإن معرفتهم كانت مبهمة، معتمدة على أقوال الناس، ومرهونة بأشكال التحيزات التقليدية وتلاعب النخبة. اليوم، هم يواجهون أناسا آخرين عن طريق التليفزيون أو أثناء الإجازات، ويلاحظون عاداتهم وممارساتهم، ويشكلون وجهات نظرهم الخاصة. وعندما يستقر الغرباء بيننا، فهم يتفاعلون أيضًا معهم بدرجات مختلفة، يكتسبون بعض المعرفة بخصوص طعامهم وملبسهم وعاداتهم وتقاليدهم وقيمهم ومعايير سلوكهم، ويفهمون إنسانيتهم فى جميع إشكالياتها المحيرة والسارة. عندما كنا نفتقر إلى وسائل المواصلات والاتصالات فى الماضى، فإن المهاجرين وجدوا من الصعب أن يقاوموا ضغط الاندماج. اليوم، هم يتصلون بأوطانهم الأصلية من خلال الأفلام والتليفزيون والإنترنت والسفر المتواصل، كما أنهم يشعرون بالضغط لاستعادة هويتهم الثقافية، أحيانًا فى شكل لا يحمل أى علاقة للتغيرات التى قد تتحملها الثقافة فى أوطانهم الأصلية. على عكس المجتمعات فى العصور السابقة التى كان فيها التجانس الثقافى هو القاعدة والاختلافات تقبع خلف حدودهم، فإن التعددية والتنوع البشرى الآن هما حقيقة من حقائق الحياة اليومية التى تعم وتنتشر فى كل مكان. بينما يوجد تجانس متزايد بين المجتمعات فى بعض مجالات الحياة؛ فنجد داخل هذه المجتمعات درجة هامة من التعددية، وكل منها يكون جزءًا من العملية العامة نفسها.

تمتلئ جميع المجتمعات المعاصرة بالتنوع الثقافى، ومن المحتمل أن تظل كذلك فى المستقبل القريب. غير أن عمق وتأثير تنوعها الثقافى يختلف اختلافًا كبيرًا من مجتمع إلى آخر، كما أن استجابة المجتمعات لهذا التنوع تختلف أيضًا. فالمجتمعات

الغربية مقتنعة بتفوقها الثقافى، ولا تفكر بصفة عامة فى كثير من القيم والمعتقدات الأخلاقية للمهاجرين غير الغربيين الذين استوطنوا فى بلادهم. فى الوقت الذى يتم فيه تقييم الفنون والأدب والموسيقى والطهى للوافدين الجدد من المهاجرين، فمن المتوقع أن يعترف هؤلاء المهاجرون بتفوق القيم الغربية، أو على الأقل يتعايشون مع هذه القيم. لا توجد مشكلة إذا صادفت المجتمعات غير الغربية هذا التوقع؛ لكن عندما يحدث عكس ذلك، ففى هذه الحالة يرون ثقافة المجتمعات الغربية على أنها تهديد لثقافتهم الوطنية. ثمة آراء فى جميع المجتمعات الغربية تقريبًا تدعو الى الهجوم على التنوع الثقافى فى الآونة الأخيرة، والبعض تخلى عن حركات جناح اليمين القوى. وبما أن المجتمعات الغربية كانت واثقة من نفسها ثقافيًا وتهديدها كان هشًا نسبيا، فقد كانت قادرة بصفة عامة على تجنب، أو حتى احتواء، الذعر الأخلاقى.

الموقف فى المجتمعات غير الغربية كان مشابهًا ومختلفًا. معظم هذه المجتمعات لم تكن لديها مشكلة فى مواجهة الجوانب السطحية للثقافة الغربية، مثل: الموسيقى الشهيرة والطعام والأفلام وبرامج التليفزيون والملبس، لكنهم شعروا أن قيمهم الأخلاقية والسياسية مهددة. القيم السياسية تؤكد تفوقهم وتهزأ من الثقافات المحلية. هذه القيم أيضًا تحظى بمساندة قوية من المؤسسات الدولية، تلك المؤسسات التى تلجأ إليها كثير من المجتمعات غير الغربية لإمدادها بالأموال التى يحتاجونها، يحدث هذا التمويل شريطة أن يتم تبنى القيم والممارسات الغربية. يصبح الموقف أكثر تعقيدًا، نظرًا لأن التشبه بأساليب الحياة الغربية يرسخ التمسك بالنخب المحلية المتشبهة بالغرب، ويخلق عدم تكافؤ كبير فى القوة والحالة الاجتماعية، ويعقد مهمة خلق الأسلوب المشترك للحياة والمصالح المشتركة. نظرًا للتاريخ الاستعمارى الطويل لهذه المجتمعات، فإن كثيرا من هذه المجتمعات مختلف ثقافيًا ولا يعرف كيفية الاتفاق مع التأثير الغربى والتعامل معه. لذا، فإن الثقافة الغربية ليست هامشية لحياتهم بالطريقة التى تكون عليها الثقافة غير الغربية فى الغرب، لكنها محاور ثقافية جادة، ومصدر منافس للسلطة الأخلاقية، ومن ثم تزعزع استقرار القوة.

تحظى المجتمعات غير الغربية بالتنوع الثقافى فى أساليب مختلفة تمامًا عن نظيراتها الغربية. الثقافات التقليدية والغربية تتنافس من أجل عقول وقلوب المواطنين وتكون فى حالة من التوتر. وفى حياتهم الاجتماعية، تُعرف المجتمعات غير الغربية نفسها بأساليب مجتمعية تقليدية، وفى حياتهم السياسية والاقتصادية يُعرفون أنفسهم بأساليب فردية، وفى حياتهم الشخصية يقدمون تعاطفا مع كليهما. يكون لديهم إحساس بالوقت عندما يذهبون إلى المكتب أو مكان العمل أو يأخذون أطفالهم إلى المدرسة، وأخرى عندما يذهبون إلى المعابد أو يحضرون المناسبات الاجتماعية أو يقابلون الأصدقاء. الشركات والمبانى الحكومية والمكاتب تمثل أسلوبا واحدا لبناء المكان والمنازل الخاصة والمراكز المجتمعية والمنشآت الدينية بأسلوب مختلف تمامًا. النظام الطبقى والقبلى يهم مجموعة كبيرة فى الحياة الاجتماعية، لكن يكون منبوذًا بشدة فى مجالات الحياة السياسية والاقتصادية. وبما أن المكان والزمان والعلاقات الاجتماعية، والقيم الأخلاقية وأساليب ارتباط الفرد بالآخرين يتم الإعلان عنها عن طريق الأنظمة التنافسية للمعنى وتتضمن وثبات فكرية مستمرة، فإن جميع المجتمعات غير الغربية تقريبًا تعرض درجات متنوعة لعدم التوجه الثقافى والحنين إلى الماضى بغية تبسيط ماضى ما قبل الحداثة. ومثل نظيراتها الغربية، فإن المجتمعات غير الغربية تكتشف أن التنوع الثقافى أمر مقلق ويسبب كثيرا من المشاكل لأسباب وتبريرات مختلفة. لا يمكن الفرار من هذه المشاكل فى عصر العولمة، وكلا المجتمعين الغربى وغير الغربى بحاجة إلى إيجاد السبل لمواجهة هذه المشاكل.

الهيمنة الأمريكية والثقافة الوطنية

على الرغم من أن العولمة الثقافية مكنت أقطارا عديدة من أن تصنع درجات متنوعة من التأثير على المستوى العالمى، فهى متأثرة بشدة بالغرب الذى يهيمن عليها، ولا سيما الولايات المتحدة[٥]. الصناعات الثقافية للولايات المتحدة لديها المزايا الواضحة للدخول إلى الموارد الضخمة، ومجال الإنتاج، والسوق المحلى الكبير، والسيطرة على وسائل الإعلام العالمية، وشبكة شاملة لتوزيع الخدمات، والتسويق القائم على الهجوم،

والبداية المبكرة للإنتاج الضخم، وبالطبع الوضع السياسى ودعم القوة العظمى. فى الوقت الذى تكون فيه هذه المزايا مهمة، نجد أنها غير فعالة فى حد ذاتها. فهى على سبيل المثال لم تنجح فى تحويل الأفلام الهندية إلى أعمال ناجحة على المستوى العالمى، أو أن تعطى الموسيقى الصينية المعروفة شهرة عالمية. على العكس من ذلك، لم تنجح فى زيادة الأعمال الفنية والأدبية والمسرحية لأمريكا الشمالية، والدفع بهذه الأعمال حتى تصل إلى الشهرة العالمية. هيمنة الولايات المتحدة على الثقافة العالمية مقصور على بعض المجالات، مثل: الأفلام والمسلسلات والبرامج التليفزيونية والأعمال الموسيقية الشهيرة.

بعض العوامل الهامة التى ساهمت فى هيمنة الولايات المتحدة مرتبط بطبيعة المجتمع الأمريكى، والسمة المميزة لمنتجاتها الثقافية ومحتواها. وعلى عكس أوروبا وأجزاء أخرى من العالم، ليس للولايات المتحدة ماض إقطاعى ولا مجتمع طبقى. بما أن ثقافتها غير مرتبطة بجماعة معينة، وتحمل عبئا تاريخيا قليلا، فهى مضيئة نسبياً ومنفتحة على الآخرين ولها تجارب عديدة، ولديها القدرة على إعادة تجميع العناصر التى جلبتها من الآخرين. ولكونها مجتمعا متعدد الثقافات والعرقيات وجاء مواطنوها من كل بلد، فالولايات المتحدة تعتبر عالما أصغر اجتمعت فيه صفات العالم الأكبر. إن مبدعى منتجاتهم الثقافية لديهم خلفيات متنوعة ولديهم استعداد لخوض تجارب مع أفكار وموضوعات وأساليب الثقافات الأخرى الفنية. هم يحضرون إلى عملهم يرافقهم شعور متنام بالتعددية الثقافية، التى تكون فى المقابل مدعومة بالأفكار والاتجاهات الأخلاقية المتعددة الثقافات للمجتمع الأوسع. وبما أن المهاجرين والعقول الخلاقة من أجزاء أخرى من العالم يستمرون فى التوافد على الولايات المتحدة، فإن الصناعات الثقافية الأمريكية تكون على المحك باستمرار مع الأنواق العالمية والأشكال الثقافية المختلفة. ونظراً للتنوع الثقافى للأفراد فى المجتمع الأمريكى، فإنهم يضيفون بذلك ميزة إضافية لكونهم قادرين على تجريب منتجاتهم الثقافية عليهم. إذا لاقت منتجاتهم استحسانا، فسوف يتولد إحساس بالثقة فى أن منتجاتهم ستحظى بالقبول فى باقى أجزاء العالم.

وهكذا، تعبر المنتجات الثقافية الأمريكية الحدود الوطنية وتروق لأذواق مختلفة من البشر. هم يفعلون ذلك باتباع أسلوب من أسلوبين، يمثلان شكلين مختلفين من العالمية. في بعض الحالات هم يتعاملون مع ما هو أساسي للكائنات البشرية، وأن هذا الشيء الأساسي من الناحية الثقافية ليس له صفات ويخلو من أي شيء يلفت الانتباه، ولا يستلزم مهارة ثقافية وعمقا عاطفيا عما هو متاح عالميًا. وفي حالات أخرى، يختارون من كل شيء أحسنه من الناحية الثقافية، ويكونون متعددي الثقافات في توجهاتهم، ويشركون الأذواق الثقافية المختلفة بدرجات مختلفة. تقع معظم الأفلام الأمريكية في الطائفة الأولى، وكثير من الأعمال الموسيقية الشهيرة والبرامج التليفزيونية الأمريكية تقع في الطائفة الثانية. في كل حالة، المنتجات الثقافية الأمريكية، ولا سيما تلك الموجهة إلى السوق الضخم، تتحلى بالعالمية. وفي الوقت الذي لا نستطيع فيه عولمة هذه المنتجات في شكلها الأصلي، فهم يمتلكون مرونة ثقافية كافية تجعلهم يتكيفون بطريقة مناسبة مع الظروف المحلية. هذه تكون عالمية متأصلة ويمكن تعديلها أو ضبطها، والتي يمكن استغلالها من قبل المراكز البحثية الأمريكية الضخمة التي تكفل العولمة. كما أن بعض الأقطار الأخرى تنتج مواد وأنشطة ثقافية يمكن عولمتها، لكن تظل طاقاتهم كافية لنقص المزايا التي تحظى بها الصناعات الثقافية الأمريكية. وبما أن طبيعة المُنتج وقوة الدولة التي تقوم بالإنتاج كليهما مهم، فإن أرباح الولايات المتحدة تكون كثيرة جدًا من حيث حجم وقوة اقتصادها، مثل مجتمعها ذي التعددية الثقافية(٦).

يُنظر إلى العولمة، ولاسيما الهيمنة الثقافية للولايات المتحدة، في كثير من أجزاء العالم على أنها تهديد للثقافة الوطنية، ويُشار إليها أحيانًا بأنها غزو ثقافي واجتياح ثقافي واستعمارية ثقافية(٧). والحقيقة تكون أكثر تعقيدًا وتشابكًا. فلا يوجد ثقافة وطنية تكون متجانسة ومتشابكة بإحكام. فهي تتألف من جوانب مختلفة، ولها مميزات في بعض جوانبها وتقلل من قيمة أشكال أخرى للحياة، ولها تأثيرات مختلفة على جماعات مختلفة. هذا يعني أنه بينما تبدو المنتجات الثقافية الأجنبية مهددة لجماعة واحدة، فهي لا تمثل تهديدا لجماعة أخرى. الأفكار الغربية الخاصة بالمساواة العرقية

والاجتماعية والنوعية تهدد منافع الثقافة الذكورية المهيمنة فى المجتمعات غير الغربية، لكن تلقى ترحيبًا من النساء والأقليات والجماعات المهمشة الأخرى. إن المناظر العارية وارتداء الملابس الشفافة أو الرغبة فى الجماع فى الأفلام الغربية والبرامج التليفزيونية تجرح مشاعر أفراد الطبقة المتوسطة؛ بينما لا تسبب أى قلق للفقراء الريفيين والمتمدينين، الذين لطالما لجئوا إليها؛ نظرًا لفقرهم، أو عاداتهم الاجتماعية، أو أسلوب حياتهم التقليدية، والذين يرحبون بها كأسلوب من أساليب تحدى تفوق وغنى الطبقة المتوسطة.

أما فيما يتعلق بالطبقات المتوسطة، فإن الموقف معقد تمامًا. على الرغم من شكاواها، فهم غالبًا ما يكونون مستهلكين متحمسين لمثل هذه الأفلام والبرامج، تزمتهم بصفة عامة هو ظاهرة حدثت مؤخرًا. إنه أسلوبهم لتمييز أنفسهم عن الجماعات الاجتماعية الأخرى، والزعم أنهم يتفوقون على هذه الطبقات، أو هو نتيجة لمحاولة تعريف هويتهم الوطنية بأساليب غير غربية أثناء فترة كفاحهم ضد الاستعمار. فى كل حالة، تفتقد الطبقة المتوسطة الجذور العميقة فى ثقافتها التقليدية؛ فالاتجاهات الأخلاقية المتشددة جدًا للطبقة المتوسطة الهندية تتعارض مع الموروث الهندوسى بامتداح الرغبة الجنسية، الذى يظهر بشكل واضح فى الهندسة المعمارية للمعابد التى تتضمن رغبة وسعادة جنسية فى تصميماتها، كما تظهر فى القصص الدينية على شكل مغامرات جنسية للآلهة والآلهات، وتظهر أيضًا فى الأدب، مثل: كاما سوترا "Kamasutra". تلك هى الحالة أيضًا فى كثير من المجتمعات الإسلامية الشهيرة، فالاتجاهات الأخلاقية المتشددة تتعارض مع الانهماك فى الملذات الذى يظهر جليًا فى الأدب والموسيقى والممارسات الاجتماعية للدول العربية وإيران وتركيا.

عندما نتحدث عن الغزو الثقافى؛ نظن أن الثقافة الأولية (الفطرية) هى ثقافة سلبية وخائرة القوة أمام المؤثرات الخارجية. من الممكن أن يُقام حوار نقدى بين الثقافة الفطرية والمؤثرات الخارجية من أجل إقرار ماذا نرفض أو نقبل من هذه المؤثرات الخارجية، وكيف يتم تحييد الاحتياجات المحلية والتكيف معها. منافذ بيع ماكدونالدز فى روسيا تقدم قائمة بالمأكولات تختلف عن القائمة الغربية، وتخصص أماكن وساعات

للعائلات. وفى اليابان، لا تقدم ماكدونالدز الطعام الرخيص ذى الجودة المنخفضة، ولكنها تقدم ما يرضى أذواق الطبقة المتوسطة، فضلاً عن الديكور الجمالى لمحلاتها، وبما أن منازلهم صغيرة بصفة عامة، فإن الطلاب فى طوكيو يقضون ساعات فى مطعم "وندى" لعمل واجباتهم والحديث مع الأصدقاء، وتحويل أماكن الطعام إلى مراكز اجتماعية ومنازل. ومرة ثانية، قد يقبل المجتمع الملبس والأطعمة والممارسات الغربية، لكن يرفضونها عن طريق حصر هذه الأشياء فى المناطق المهمشة ثقافيًا أو المناسبات غير الهامة اجتماعيًا. تعج دول الشرق الأوسط والهند والصين بمحلات ماكدونالدز والمطاعم الغربية الفخمة، لكن مثل هذه المطاعم لا تقدم الأطعمة فى المناسبات الهامة اجتماعيًا، مثل: المناسبات المرتبطة بالمواليد وحفلات الزواج والوفيات. ثمة قيود مماثلة تنطبق على الملبس والموسيقى الغربية. إستراتيجيات البقاء الثقافى وإعادة الإنتاج الذاتى على هذه الشاكلة تتوقف أحيانًا عن العمل أو يتم التخلى عنها طواعية، ليس هذا بسبب ضغط القوى العالمية، لكن بسبب أن الإحساس بهذه الأشياء يقل تدريجيًا فى المجتمع الصناعى والمتمدن، أو بسبب السلطة المنحدرة للثقافة التقليدية. ينبغى ألاَّ يتفاقم تأثير الثقافة الغربية، ولا سيما الأفلام والبرامج التليفزيونية الأمريكية. وفى أعقاب انهيار الاتحاد السوفيتى، أقبل الروس بكل حماس على مشاهدة هذه البرامج والأفلام، ذلك الأمر الذى لطالما رفضوه، لكن البلد واجه مشاكل إعادة البناء الوطنى (البروسترويكا)، وبدأت الأفلام والبرامج التليفزيونية المحلية التى عرضت هذه المشاكل تحظى بشعبية كبيرة تفوق شعبية البرامج والأفلام الغربية المستوردة. الشىء نفسه بدأ يحدث فى الهند؛ فقد اعتاد التليفزيون الوطنى على احتكار السوق المحلى وإذاعة برامج مملة وضحلة فنيًا ولا يمكن تخيلها. بيد أنه تحسن كثيرًا جراء المنافسة الأجنبية، وبدأ فى إنتاج أفلام ومسلسلات حظيت بشهرة محلية وعالمية.

رغم الشهرة العريضة لأفلام هوليود والبرامج التليفزيونية الغربية على مستوى العالم، فإنها لا تلقى استحسانًا من جميع الدول، ومقصورة فقط على الطبقات المتوسطة والشباب المتمدن. فلم يلق مسلسل دالاس استحسانا فى البرازيل واليابان، فضلاً عن أن البرامج التليفزيونية الأمريكية لم تكن من ضمن العروض العشرة الأوائل

فى الدول الأوروبية الغربية الرئيسة. حتى فى كثير من الدول النامية، فإن البرامج المحلية وصلت إلى أعلى نسبة مشاهدة بالمقارنة بالبرامج الغربية، ولا سيما المستوردات الأمريكية. تشتمل هذه المستوردات على الأفلام، ولاسيما أفلام الأكشن، والمسلسلات الدرامية والرياضية وبرامج الأطفال، لكن لا تتناول هذه الأفلام والمسلسلات الشئون الحالية، أو توثق أحداثا تاريخية معينة. النسخة الهندية للبرنامج البريطانى "Who Wants to be a millionaire"، لاقت نجاحًا، لكن برامج مثل: "Weakest link"، و"Charlies and Charlies Angels" لم تلق هذا النجاح. يفضل الهنود بصفة عامة المسلسلات الاجتماعية العائلية، بما تحويه من عمق وثراء ومشاعر فياضة.

تأتى نيجيريا فى المرتبة الثالثة فى صناعة الأفلام على مستوى العالم، وكثير من أفلامها الشهيرة يدور حول السحر والأرواح الشريرة[8]. وبصفة عامة تنتهى هذه الأفلام بعقاب الذين يمارسون السحر، وانتصار الخير فى النهاية. يريد الناس ممثلين يرتبطون بهم ويتحدثون ويتصرفون مثلهم. ويجب أن تكون الأعمال التى يقدمونها أعمالا ثقافية معبرة، تشكل حكمهم على ما هو صالح وما هو طالح. من المتوقع أن يغضب الممثلون ويبكوا بسهولة، فضلاً عن أن ضبط النفس والهدوء فى المواقف العاطفية التى تشتهر بها الأفلام الغربية تلقى استحسانًا محدودًا فحسب. يصرح فيمى أودو جابيمى Femi Odugbemi، رئيس اتحاد منتجى التليفزيون المستقلين: "إن النيجيريين شعب مغرم بالقصص والحكايات، يحب الزخرفة والإسهاب، ويحبون قصصهم لأنها تحمل رسالة واضحة وتعليمية. يتم مشاهدة الأفلام والبرامج التليفزيونية الغربية، ويتم الاستمتاع بها أحيانًا، غير أنها تفتقر إلى الحبكة العاطفية".

حتى إذا حققت الأفلام والبرامج التليفزيونية الأجنبية نسبة مشاهدة عالية، فهى ليست بالضرورة تكون مقنعة للمشاهدين، وليس بالضرورة أيضًا أنهم يستمتعون بها؛ هم قد يشاهدونها حبًا فى الاستطلاع، أو لأنهم لا يجدون شيئا آخر يشاهدونه أو يفعلونه. حتى عندما تنال هذه الأفلام شهرة عريضة، فهى لا تكون مؤثرة لدرجة أن تشكل اتجاهات المشاهدين. بلغت الأفلام الأمريكية من الشهرة منتهاها فى فرنسا،

وجمعت ما يقرب من ٦٠٪ من إجمالي العائد السينمائي في التسعينيات، بالمقارنة بعائد الثمانينيات الذي يبلغ الثلث، لكن لا يوجد دليل على أن هذه الأفلام شكلت الاتجاه الفرنسي تجاه الولايات المتحدة على نحو مؤثر وهام، بمعنى أنها لم تؤثر في اتجاهات الشعب الفرنسي وطرق تفكيره، ولم تصبغ الشعب الفرنسي بالصبغة الأمريكية. بالفعل قد يشاهد الناس الأفلام والبرامج الأمريكية، وقد يستمتعون بها، بيد أنهم يشعرون بالخجل والذنب من الاستمتاع بهذه البرامج، ويلقون باللوم على الولايات المتحدة أن هذه الأفلام والبرامج أفسدت أذواقهم. ويبدو أن هذا هو الحال أيضًا في بعض الدول الإسلامية، مثل المملكة العربية السعودية، حيث يعرض التليفزيون ودور العرض السينمائية قليلا من الأفلام والبرامج الأمريكية، دون أن يؤثر ذلك على احترامهم وحبهم لبلدهم.

ينطبق هذا أيضًا على بعض القنوات الإخبارية ذات التأثير القوي، مثل: السي إن إن، ورويترز، وحتى الـ"بي بي سي". فالناس يشاهدون هذه القنوات لكن لا يثقون بها ثقة كاملة، الأمر الذي يفسر لماذا قناة الجزيرة، التي تلقى احتراما لدقة معلوماتها وتحررها من المناورات السياسية والاحترام للقيم العربية والإسلامية، كانت قادرة على الصعود إلى مصاف هذه القنوات وتحديها بقوة. ومن الأمور التي تسترعي الانتباه أن البرامج المحلية تكون عرضة لمناقشات عامة وخاصة بين المشاهدين، في حين أن البرامج الغربية لا تكون عرضة لمثل هذه المناقشات؛ نظرًا لأنها لا ترتبط بمشاهديها، ولا تتناول مشاكلهم اليومية، ولا توضح همومهم الثقافية والاقتصادية. وبما أن المشاهدين لا يشعرون أن هذه البرامج تخاطبهم، فهم لا يأخذونها مأخذ الجد، ومن ثم لا يتناولونها بالنقد. لذا، ليس كافيًا أن تهتم البرامج الغربية بالمشاكل الداخلية أو أن تتواءم مع الأذواق المحلية. هم بحاجة إلى أن يهتموا بالقضايا المحلية، ويتناولوا المواهب والموضوعات المحلية، ويتناولوا موضوعاتهم الهامة بأسلوب واضح ثقافيًا. عندما يفعلون ذلك، فهم بصفة عامة سوف يتوقفون عن أن يكونوا غربيين سوى في مصادرهم للتمويل، وأحيانًا ليس حتى في ذلك(٩).

تتجسد وتنقل ثقافة أى مجتمع من خلال: الدين، والأدب، واللغة، والأغانى، والطعام، والملبس، والموسيقى والأخبار والأفلام وبرامج الإذاعة والتليفزيون، والفنون، والأعمال الكوميدية للأطفال، والممارسات الأخلاقية، وهكذا. ومن الأمور التى تسترعى الانتباه أن هؤلاء المنزعجين من تكامل الثقافية الوطنية بصفة عامة لا يقلقهم الواردات الأجنبية فى مجالات، مثل: الموسيقى والملابس (فيما عدا ما يتعلق بملابس المرأة)، والصحف، والكتب، والطعام، والأدب، والفنون، والبرامج الإذاعية. هم لا يقلقون من هذه الأمور نظرًا لأنهم يعتقدون أن مثل هذه الأمور إما أنها هامشية للثقافة (مثل الطعام والملابس)، وإما أنها تتضمن النخبة المتعلمة والثقافية فحسب (مثل الأدب والفنون والبرامج الإذاعية). هم يرون الدين على اعتبار أنه محورى لثقافتهم، وأنه قادر على التصدى للتأثيرات الخارجية. كما يرون اللغة على اعتبار أنها محورية أيضًا لثقافتهم، باستثناء التهديد الذى تتعرض له اللغة الأم من جراء ظهور لغات أخرى تحل محلها كما فى منطقة كيبك فى كندا، وفى الهند بقدر أقل. وما يبدو هو أن الأفلام والبرامج التليفزيونية يمثلان القلق الأكبر على الثقافة.

أحيانًا يحدث هذا بسبب جماعات الضغط التجارية فى فرنسا، فقد تزعمت شركة "Gaumont" حركة المعارضة ضد الأفلام الأمريكية، وأصر رئيسها على أن صناعة الفيلم الفرنسى ينبغى حمايتها إذا أرادت فرنسا أن تُعلى من شأن هذه الصناعة فى المستقبل. وثمة أسباب أخرى، ولا سيما فى المجتمعات غير الغربية، مرتبطة بالخوف من أن الأفلام والبرامج التليفزيونية تصل إلى عامة الناس الأميين، الذين يُعتقد أنهم عرضه لتأثير هذه البرامج والأفلام، تلك الشكوى التى بدأت تُسمع حتى فى الولايات المتحدة عندما بدأت هوليود فى إنتاج الأفلام على نطاق واسع. الفرضية الأولى صحيحة؛ لأن الأفلام، ولا سيما التليفزيون، هى مصادر رئيسية للتسلية الشعبية، وتحظى بنسبة مشاهدة عالية. أما الفرضية الثانية فمشكوك فيها؛ لأنها لا تقدر فطنة ونضوج عامة الناس، الذين لا يقبلون بسهولة ما يرونه على الشاشة، ولديهم فكره جيدة عما يرتبط وما لا يرتبط بهم وبنوع مجتمعهم[١٠].

تنظيم الواردات الثقافية

فى ضوء مناقشتنا، ينبغى أن نكون على دراية بالإجراءات التى تتخذ لحماية ثقافة المجتمع. تأتى هذه الإجراءات أحيانًا نتيجة للقلق الزائف، أو يتم تنظيم هذه الإجراءات من قبل أصحاب المصالح المكتسبة ورعاة الثقافة الوطنية الذين يعطون أنفسهم ألقابًا معينة دون موافقة الآخرين. ومن المحتمل أن تكون هذه الإجراءات مقيدة بشدة، وتمنع تدفق الأفكار النقدية والتحركات. هذه الإجراءات أيضًا تكون بصفة عامة فظة جدًا لدرجة أنها تواجه الأساليب المعقدة التى من خلالها تؤثر الثقافات على بعضها البعض، كما أنها تدير الأمور على أساس أبوى لدرجة أنها تثق فى الشعور الجيد لهؤلاء الذين يسعون إلى الحماية. وبينما نحن محقون فى التشكك فى تلك الإجراءات، فلا نستطيع أن نستبعدها كليةً. من المسلم به أن التجارة الحرة فى السلع المادية بين المجتمعات التى توجد بينها هوة شاسعة لا تعتبر تجارة حرة، وأن التجارة الحرة بحاجة إلى أن يصاحبها مساعدة موجهة توجيهًا جيدًا لبناء كفاءة تجارية للمجتمعات الضعيفة والنامية. هذا الحكم نفسه ينطبق على التغيرات الثقافية التى إذا ما تركت لقوى السوق، فإنها تستطيع بسهولة أن تضعف أسلوب المجتمع فى الحياة. يحدث هذا وفقًا لثلاثة شروط:

الأول: عندما تحظى المنتجات الثقافية الأجنبية بمميزات كبيرة، بما فى ذلك المساعدات المباشرة وغير المباشرة فى الداخل، فإن الدول المستوردة تكون غالبًا غير قادرة على منافستها بشكل متساو، فضلاً عن أن صناعتهم الثقافية قد تواجه تدميرا على نطاق واسع. ولنأخذ الولايات المتحدة مثالاً، حيث تستعيد صناعة الأفلام والتليفزيون معظم نفقاتها من السوق المحلى، وتصدر منتجاتها بأسعار منخفضة جدا لدرجة أن خصومها فى الداخل لا يستطيعون منافستها. فمن الأرخص أن تشترى وتوزع ثلث معدل أفلامها بدلاً من إنتاج أفلام وطنية. المنتجون المحليون، الذين يتطلعون إلى الربح السريع، ليس لديهم الباعث لصناعة أفلام بطريقتهم الخاصة، مما يؤدى إلى تعطل الإستوديوهات الوطنية. وأحيانًا تستحوذ الشركات الأمريكية الغنية والقوية على

دور السينما المحلية لعرض أفلامهم، مستبعدة منافذ كافية للمنافسين فى الداخل. سيطرت شركة "Jurassic Park" فى عطلة نهاية الأسبوع (يومى السبت والأحد) على ما يقرب من ربع دور السينما فى المدن والضواحى الكبيرة، مما أثار احتجاجا صارخا شرعيا فى فرنسا. إندونيسيا سعت طويلا إلى حماية صناعة أفلامها وأنتجت أفلاما ممتازة، غير أن هذا الموقف تغير عندما طلبت الولايات المتحدة من إندونيسيا تيسير دخول أفلامها إلى البلد وجعلها متاحة للمشاهدين فى مقابل ضمان واردات إندونيسيا من المنسوجات. فى عام ١٩٩٢، كانت تعرض ٦٦ دور سينما من أصل ٨١ فى المدن الكبيرة فى إندونيسيا الأفلام الأجنبية فحسب، وتحديداً الأفلام الأمريكية، فضلاً عن أن أفضل الأفلام الإندونيسية، مثل: "My Sky"، و "My Home"، اللذين فازا بجوائز فى فرنسا وألمانيا وحتى الولايات المتحدة لم تستطع حماية المنفذ الداخلى. وعلى الرغم من أن الأفلام تستلزم إنفاقا ماليا ضخما وتكون بذلك عرضه للسيطرة الخارجية، وتحدث أشياء مماثلة فى مجالات أخرى أيضًا، مثل: الموسيقى الشهيرة والبرامج التليفزيونية والمجلات السياسية والاجتماعية.

الثانى: تواجه المجتمعات الثقافات الأجنبية بطريقة أفضل عندما تشعر بالسيطرة على شئونها، فضلاً عن شعورها بالاستقرار والثقة بالنفس. عندما يتعرضون لتدفق المنتجات الثقافية الأجنبية بطريقة سريعة لا هوادة فيها والتى تجعلهم ضعفاء جداً لدرجة أنهم لا يستطيعون أن يسيطروا على هذا التدفق، عندئذ يشعرون بالعجز وفقدان قدرتهم الطبيعية على أن يأخذوا التغيير فى طريقهم، ولا سيما فى الدول النامية حيث تنخفض الثقة بالنفس من الناحية الثقافية فى هذه الدول، كما أن تدفق الثقافة الخارجية يهدد الأعراف والقيم والممارسات الاجتماعية، التى لطالما جمعت الأفراد معًا ووحدتهم وأرشدتهم فى الأوقات الصعبة، هذا الأمر من شأنه أن يؤدى إلى شعور متفش بعدم التوجيه والذعر الأخلاقى. إن لم تكن هذه الدول قادرة على تنظيم الثقافة الأجنبية المستوردة، فإنهم يكونون أمام خيارين: إما أن يشاهدوا على نحو سلبى تفكك مجتمعهم وإما أن يتحولوا إلى الدين، وهو الوسيط الأكثر تشبثًا بالتواصل مع

الماضى والأقل تأثراً بالتأثيرات الأجنبية، ويختارون الرؤية المحافظة فى هذا الدين. عندما فتح شاه إيران بلده للمؤثرات الثقافية الغربية، خلق عندئذ ذعرا حقيقيا. وقد أدت محاولاته القاسية لقمع المتظاهرين إلى تقوية المعارضة، مما أدى إلى دائرة مفرغة من العنف، الأمر الذى قام باستغلاله الأئمة. على الرغم من أن الثقافات لا يمكن حفظها مثل قطع المتحف، وينبغى لها أن تتغير مع مرور الوقت، فإن هذا التغيير يتم بطريقة أفضل إذا حدث بالتدريج ولم يكن تغييراً سريعًا، وإذا لم يفرض بالإكراه من الخارج أو من أى نخبة وطنية غير شرعية.

على عكس الغرب، فإن العلمانية فى المجتمعات النامية لم تتم بصورة عضوية انطلاقا من جدل شعبى واسع وتوافق واسع النطاق. لقد كانت العلمانية وستظل مشروعا بدأته وفرضته - كسياسة متعمدة أو كرد فعل مخيف - مجموعة من النخب الفكرية والثقافية، تتصرف بمفردها أو تحت ضغط خارجى، وبما أنها يُنظر إليها على أنها أجنبية وغير ديمقراطية، فقد فشلت فى أن تترسخ واستمر فى إثارة ردود الأفعال والانعكاسات القوية. حتى بعد مرور ثمانين عامًا من الاهتمام المتواصل بالعلمانية، ظلت هشة فى تركيا، ويضطرون للجوء إلى الاستعانة بالقوات المسلحة لاستمرارها وبقائها. تستقر وتدوم التغيرات الثقافية عندما تكون مدعومة بمجموعة الآراء الوطنية، وهذا يتطلب الوقت والصبر والمناقشات الجدلية الشاملة وغياب التلاعب والمناورات الخارجية.

الثالث: فى المنافسة المفتوحة لا تفوز دائما الأفكار والممارسات الجيدة على المدى القصير، ولا حتى على المدى البعيد. ووفقًا للعولمة، فثمة خطر قد يواجه أى مجتمع متمثلاً فى تدفق الواردات الثقافية الرخيصة التى تفتقد إلى القيمة الجمالية، وتأتى شهرتها من استغلالها للغرائز البشرية الأساسية. يقلد المنتجون المحليون نظراءهم فى الغرب فى القيام بالأعمال التى تخاطب الغرائز البشرية على اعتبار أنها الوسيلة الاسرع والأرخص للحصول على المال. وبما أن أفراد المجتمع غير معرضين للأفضل،

فإن هذا من شأنه أن يؤدى إلى إعاقة نموهم الفكرى والعاطفى، ويظلون غير قادرين على تقدير أى شىء يكون مرغوبا عاطفيًا أو دقيقًا فكريًا أو غامضًا أخلاقيًا. إن مراعاة الذوق السليم والتطور الثقافى هو هدف عام جدير بالاحترام، وقد يستلزم وفقًا لظروف معينة قيودا ملائمة. ليست الحكومة بالحكم الأفضل للذوق السليم ولا يمكن الوثوق بها للتشجيع على هذا، لكن هذا لا يعنى أنه لا يوجد شىء نستطيع أن نفعله أو ينبغى أن نفعله.

قد يتساءل المرء عمَّا بوسع الحكومة عمله حيال اختفاء الصناعات الثقافية للمجتمع، ومشاهدة أفراد المجتمع للأفلام والبرامج التليفزيونية الأجنبية والاستماع إلى الموسيقى الأجنبية وقراءة المجلات والأعمال الأدبية فحسب. ينبغى بعد كل هذا ألاَّ توجد حدود للثقافات، فضلاً عن أن جميع هذه الأمور تعنى أن الأفراد ينبغى عليهم أن يكونوا عرضة للأفضل فى العالم بصرف النظر عن أصولها الوطنية. على الرغم من أن هذا الجدل يحظى بالتقدير، فإنه توجد أسباب متعددة تفسر لماذا من المهم للمجتمع أن يطور صناعته الثقافية الخاصة به.

من هذه الأسباب: تحقيق الكرامة الوطنية واحترام الذات، وتطوير المواهب المحلية، وتحقيق المصالح الاقتصادية للصناعات الثقافية المحلية، وتوظيف الأفراد المحليين، وجنى العائد المادى من وراء تصدير المنتجات الثقافية. توجد أيضًا أسباب ثقافية هامة أبعد من هذا. فبعيدًا عن الفضول الفكرى الخالى من أى غرض، وأيضًا حرصًا على تحقيق الاستقرار الاجتماعى وإعادة ميلاد الذات من جديد، فإن كل مجتمع يسعى إلى -بل يريد- أن يطور المفهوم المترابط لنوع المجتمع الذى يريده، وكيفية تحقيق ما يصبو إليه المجتمع، وما هو الشكل الذى يرغب الناس فى أن يغدو عليه مجتمعهم. تلك هى الحالة عندما يمر المجتمع بتغيرات جذرية، والتى هى حال جميع المجتمعات اليوم. يحتاج المجتمع حينئذ أن يخلق شعورًا لتجاربه وخبراته المحيرة، ويوضح رؤية متماسكة لهذه التجارب، ويدمج هذه التجارب مع فهمه لذاته.

على الرغم من أن الرجال والنساء العاديين يفعلون هذا طوال الوقت بتجاربهم غير المؤكده وغير المكتملة، فإن العقول الخلاقة المبدعة تلعب دوراً هاماً فى هذا. فهم يشاركون بخبراتهم وتجاربهم، ويفهمون احتياجاتهم وطموحاتهم، ويلفتون النظر للتجارب المُهملة، ويميطون اللثام عن الهياكل الداخلية لأشكال الوعى والإدراك السائدة، ويفسرون الجماعات المختلفة لبعضهم البعض، ويقيمون روابط مشتركة بينهم. هم يستطيعون باتباع هذه الأساليب وغيرها أن يجعلوا مجتمعهم واضحا ومفهوما، ويقدمون إطارا مشتركا للأفكار والصور، ويساعدون على خلق شعور مشترك للمجتمع. لا يستطيع منتجو الثقافة الأجنبية فعل هذا؛ سياقهم وقاعدتهم التجريبية مختلفة، كما أن همومهم وفرضياتهم وأشكال أفكارهم مختلفة أيضًا. مجتمع بدون حقل ثقافى مزدهر هو مجتمع معتم، وتجاربه وخبراته غير مهضومة، ومجزأ، ومشوش، ومجرد من اللغة التى يتم من خلالها فهم هذا المجتمع وتقييمه.

ليس المجتمع المعنى فحسب هو الذى يعنيه الأمر، ولكن باقى المجتمع البشرى يعانى من الضياع عندما تختفى قوته الثقافية أو تنحدر بشدة. تجارب المجتمع المتفردة ورؤاه نحو حقيقة أن الإنسان باقٍ على قيد الحياة لم يتم اكتشافها بعد، فضلاً عن أن تجارب ورؤى أخرى محرومة من إسهاماتها تجاه الحوار العالمى. إن العالم المتجانس ثقافيًا أو العالم الذى تسيطر عليه رؤية عالمية متفردة ونظام من القيم هو عالم ينقصه الثراء والتنوع، والمحاور النقدية، والوعى بأهمية القدرات والمشاعر التى يتم تجاهلها وتهميشها. فى الوقت الذى من المحتم على كل مجتمع أن يرحب فيه بالمخلوقات البشرية العظيمة بصرف النظر عن أصولهم الوطنية والثقافية، فإن هذه المخلوقات ترتكز على تجارب وخبرات معينة، وتعكس رؤى معينة للعالم، ولا يسيطر عليها حقيقة أن الإنسان باقٍ على قيد الحياة فى جميع تنويعاته. هم بحاجة إلى أن يكونوا مكملين ونشطاء عن طريق رؤى لها أصل محلى، تلك الرؤى تكون أحيانًا أقل أهمية فى تطورها الفنى، بيد أنها تكون غالبًا ثرية فى محتواها ونشاطها التجريبى.

بينما نرحب بالتفاعل بين الثقافات، نحن بحاجة إلى أن نتجنب التجانس الثقافى العالمى وإضعاف قدرة المجتمع على أن يبقى على الحياة الثقافية الخلاقة. عندما يُوضع المجتمع تحت تأثير ضغط لا يحتمل، كما حدث فى المواقف التى شرحتها من قبل، فإن هذا ربما يكون سببًا فى فرض بعض القيود على ثقافته المستوردة. وبما أن مثل هذه السياسة تكون عرضه لمخاطر سبق وأن ركزت عليها، فالمجتمع بحاجة إلى أن يتم توجيهه عن طريق أهداف محددة بوضوح ومتناسبة وبناءة ومرنة، وتستطيع أن تصل بطريقة ديمقراطية إلى اتفاق فى الآراء. ينبغى على المجتمع ألاَّ يكون مشوشًا بالرقابة؛ لأن هدفه هو التنظيم وليس إيقاف التأثيرات الخارجية، ولا أن يكون مشوشًا بالحماية الجمركية؛ لأن هدفه ليس حماية الثقافة الموجودة بالفعل بل هدفه هو السعى إلى تغيير هذه الثقافة بحرية، ولا أن يكون مشوشًا بالانعزالية الثقافية؛ لأن هدفه ليس فصل المجتمع عن مستجدات الفكر العالمية، بل خلق ملعب ممهد يستطيع من خلاله أن يستعيد بعض إجراءات الرقابة على الحياة الثقافية.

يتمخض عن هذه السياسة تحقيق هدف على المدى البعيد يتمثل فى بناء صناعات ثقافية محلية، تلك الصناعات التى يكون لديها من الثقة والقدرة ما يمكنها من التفاعل مع الدول الأخرى بطريقة متساوية. وبينما نشجع المناخ القائم على المنافسة، فإن الدول قد تحمى وتدعم تلك الصناعات الثقافية التى تكون ضعيفة جدًا لدرجة ألاَّ تستطيع المنافسة، والتى تكون حيوية جدًا لدرجة أن أسلوبها فى الحياة يُترك لتقلبات السوق، أو تكون ضرورية لتطوير الأذواق الرفيعة. قد تمنح الدولة مساعدة مالية، وإعفاءات ضريبية وحوافز مالية، وقروض بفائدة أقل لشركات التعاون الفنى، ودور النشر الصغيرة، ووحدات إنتاج الأفلام، وقد تقدم مساعدات لتصدير المنتجات الثقافية، وتعطى المنتجات الثقافية المحلية معاملة تفضيلية، ولا تسمح بالتنافس الخارجى فى مجالات معينة، وتشجع على التعاون الأجنبى فى مجالات أخرى، وتمنع الإغراق، وتفرض واجبا على المنتجات الثقافية الرخيصة والساقطة، وتُحد من الملكية الأجنبية للصناعات الثقافية المحلية(١١). إن المجالات الثقافية المختلفة لديها احتياجات مختلفة وتستلزم سياسات مختلفة.

من الممكن أيضًا عمل أشياء كثيرة على المستوى الدولى. تستطيع الدول الغنية والمهيمنة ثقافيًا أن تقدم يد المساعدة للمجتمعات النامية عن طريق تشييد البنية التحتية الثقافية لهذه المجتمعات، وتدريب موظفيهم، ورسم خطط مبتكرة للإنتاج المشترك والتوزيع المشترك. هم قد يقلصون طواعية من صادراتهم الثقافية، ويتوقفون عن إعطاء صناعتهم الثقافية مساعدات مباشرة وغير مباشرة. ومن الممكن أيضًا أن يجدوا سبلا لعرض المنتجات الثقافية للمجتمعات النامية على العالم الأوسع عن طريق مهرجانات الأفلام، والعروض الفنية التى ترعاها هذه الدول، ومعارض الكتب. من الممكن عمل هذه الأشياء غير أنها ليست كافية ومقصورة على النخب. من الممكن أيضًا التجهيز لأن يكون هناك تمويل ثقافى عالمى من أجل تشجيع الصناعات الثقافات المحلية والاعتناء بالمواهب المحلية فى الدول النامية.

رغم كثرة ما يقال عن التدفق الحر للأفكار عبر الحدود الوطنية، فينبغى ألاَّ نحوله – على نحو متعنت – إلى مبدأ مُطلق. فهذا التدفق يحدث فى سياق غير متكافئ؛ وله آثار مدمرة كثيرة. وكما زعمت من قبل، توجد قيم هامة أخرى فى خطر ومرهونة بالأحداث. عندما تتصارع هذه القيم – كما يحدث أحيانًا – فنحن بحاجة حينئذ إلى التوصل إلى إيجاد توازن حكيم بين هذه الصراعات.

الهوامش

(١) انظر "Giddens (1990)"

(٢) لمزيد من الدقة والتفاصيل، انظر "Pieterse (2007, pp. 60 ff)". عندما كنت أسير بجوار أحد الشواطئ في مومباي منذ أعوام، رأيت شابًا هنديًا والذي بدا وكأنه هاجر [illegible] وقت قصير. كان هذا الشاب يقدم [illegible] هذه الرياضة الخطيرة، التي تعرف على الأمواج العالية الجديدة. كانت لديها [illegible] عن قوة وسلطة "CNN" حول مصاحبتها الذكور.

(٣) انظر (1996) Pieterse, in Featherstonet al توجد أفكار متداخلة الجمال ويفضل التزاوج بين أسر أو قبائل مختلفة، يوجد حتى حديث عن الوجه الشامل أو الوجه العالمي. أشارت مجلة "Newsweek 4 November 2003" إلى ظهور المعيار العالمي للجمال، ورشحت وجه "Saira Mohan" باعتباره الوجه الأمثل أو مثال للوجه العالمي للجمال. كانت لديها وجنات حادة ورثتها من والدها الهندي، ولون بشرة أبيض وعيون مستديرة ورثتها من أجداد والدتها الكنديين - الأيرلنديين - الفرنسيين. تستطيع ببساطة أن تكون إيطالية او إسبانية أو بريطانية أو حتى هندية إذا ارتدت الساري الهندي. مهما كان اعتقاد الفرد بالوجه العالمي القائم على أنماط وطنية، فأفكار الجمال تعبر الحدود وتندمج في أشياء. الوجه المستدير هو الوجه المفضل، أصبح الآن الوجه المستطيل هو الوجه المفضل في الغرب، ويبدو أنه أصبح أكثر شعبية، كما أن القوام النحيل للرجال، ولاسيما النساء، أصبح أكثر شعبية عن ذى قبل. وعلى العكس، موضات الشعر والعيون الشرقية اكتسبت شعبية وشهرة في الغرب. انظر: "Thomas Fuller's Globalozation Brings New Cultural Traits to India, International Herald Tribune, 14 September 2000".

(٤) انظر: "(Cvekovich and Kellner (1997)". مثال Axtmann يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا الموضوع.

(٥) من أجل تفسير انتشار الأفلام والبرامج التليفزيونية الأمريكية حول العالم، انظر "Barber (1995)" يعد الترفيه المرئي والموسيقي ثالث أكبر صادرات الولايات المتحدة بعد الطائرات والمركبات الفضائية والأدوية. انظر أيضًا: "Crown (2002)"، الذي اتخذ وجهة نظر مشرقة للعولمة.

(٦) يقول "Joffe"، صحفي ألماني، شارحًا القوة الأمريكية، إن أمريكا تهيمن ثقافيًا على العالم، لذا فإن معظم العالم منفتح عليها. كما يتحدث الناقد الفرنسي "Dominique Moise" عن الهيمنة الأمريكية بوجهة نظر مماثلة. رسالة السينما الأمريكية هي تحقيق الانتشار والقبول العالمي، وهي تحقق ذلك بسهولة نظرًا لكونها قائمة على انفتاحات أمريكا ونجاحها المستمر لمجتمعها ذي التعددية الثقافية. مقتبس من "Nye (2002 ,p.71)". رغم ما كتب عن وجهة نظر الولايات المتحدة، فإن هذا يعد تحليلاً حكيمًا وعقلانيا للآثار الضمنية للعولمة.

(٧) انظر: Goddard (1993) and Tournabouni. وجهة النظر هذه تضعف العملية المعكوسة، التى من خلالها تشكل باقى دول العالم أساليب الولايات المتحدة للحياة والفكر. وكما يوضح "Kishore Mahbubani" سوف يستوعب الغرب بطريقة متزايدة العقول الجيدة من الثقافات المختلفة. وإذا حدث هذا، فإن الغرب سوف يتحمل هذا التحول الكبير، وسوف يصبح داخل نفسه عالمًا مصغرًا للعالم القائم على الاعتماد المتبادل مع كثير من الثقافات والأفكار الناجحة والمزدهرة، مقتبس (Nye (2002 ,p.80.

(٨) "Jeeran Vasagar (2006) "Welcome to Nollywood", guardian, March 2006 18.

(٩) "Barberc (1995 ,pp 90 ff)". كتاب "Barber" من أفضل الكتب فى هذا الصدد.

(١٠) من أجل تقييم متوازن للتأثير الثقافى للعولمة، انظر: "Tomlinson (1999), Pieterse (2003) and Barber (1995)".

(١١) استخدمت كندا المعونات الثقافية كعنصر هام لسياستها الثقافية. فى أواخر تسعينيات القرن العشرين، اعترضت كندا وفرنسا ودول أخرى على الاتفاقية متعددة الأطراف للاستثمار التى تفاوضت من خلال الـ"OECD" لكى تدافع بصفة عامة عن التنوع الثقافى. وكما يوضح الكاتب الإسبانى "Antonio Muoz Molina" يوجد فى أوروبا، على عكس الولايات المتحدة، اتفاق فى الآراء أن الثقافة تعد من الأمور الحميدة، مثل: التعليم والصحة، التى لا يمكن أن تُترك عُرضة لقوانين السوق المشدودة. ("El pais,17 April 2004").

الفصل العاشر

المبادئ الأخلاقية العالمية

كما ذكرت سابقًا، إن مصالحنا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا ببعضها البعض في هذا العالم الذي يتسم بالاعتماد المتبادل، حيث نواجه مشاكل مشتركة تتطلب منا عملا جماعيا. يدعو هذا إلى وجود مجموعة من المبادئ العالمية المتفق عليها لترشدنا في اختياراتنا وتنظم علاقتنا مع المجتمعات الأخرى. في هذا الفصل سأتحول إلى قضية معقدة، ألا و هي المبادئ الأخلاقية العالمية، حيث أقوم باستعراض طبيعة وأساس ومحتوى هذه المبادئ الأخلاقية[1].

التحديد التاريخي للمبادئ الأخلاقية العالمية

يتم تنظيم كل مجتمع على أساس مجموعة من القيم والمعايير السلوكية والأخلاقية التي تحكم العلاقات بين أفراده، ونوع الحياة التي ينبغي أن يختاروها، والصفات الشخصية التي ينبغي أن تُزرع فيهم. يتشبث أفراد المجتمع بعاداتهم وممارساتهم وطقوسهم، وهلم جرا، ويتربون على العلاقات والروابط التي لا حصر لها، والهوية الاجتماعية المشتركة التي تربط أفراد المجتمع، وتشكل بطريقة جماعية حياتهم الأخلاقية. وطالما أن أي مجتمع يعتبر قائما بذاته ومستقلا بنفسه، فإن هذا الأمر كاف بوجه عام. ولكن، عندما يتصل المجتمع اتصالا وثيقًا بالمجتمعات الأخرى، ويواجه الغرباء بشكل منتظم، عندئذ يواجه قضية كيفية الارتباط بهذه المجتمعات. بما أن هذه المعايير السلوكية غير كافية،

فالمجتمع بحاجة إلى الارتقاء إلى مستوى معرفة العيوب والأشياء السيئة التى توجد فيه، وأن يعترف بعوام الناس على اعتبار أنهم كائنات بشرية، وأن يتساءل كيف ينبغى للبشر بوصفهم بشرا أن يرتبطوا ببعضهم بعضا. بما أن المعايير السلوكية التى تنظم علاقات المجتمع مع الغرباء غير متشبثة بأنواع الروابط القديمة التى نحصل عليها من بين أعضاء المجتمع، فالمجتمع بحاجة أيضًا إلى استكشاف أساسها الدافعى.

من الغريب أن التفكير الغربى المنظم فى محتوى وأساس الأخلاق العالمية بدأ لأول مرة أثناء الإمبراطورية الرومانية التى حشدت مجتمعات مختلفة معًا، وشجعت على تحرك شامل للأفراد والبضائع. البحث الذى بدأه الفلاسفة اليونانيون القدامى هيمن على الفلسفة الأخلاقية والسياسية الغربية، وأفرخ مجموعة أفكار ثرية. أما عن محصلات هذا البحث فقد تمثلت فى فكرة الفلاسفة اليونانيين القدامى عن قواعد السلوك الأخلاقية المستمدة من القانون الطبيعى "natural law"، والمبادئ الأخلاقية المسيحية للإخاء الإنسانى، وفكره الحقوق الطبيعية فى القرن السابع عشر، والإصدار الجديد لهذه الفكرة فى القرن التاسع عشر التى صاحبت رسالتها المتحضرة العالمية، والرؤية الماركسية للتضامن الإنسانى، وإعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، والمواثيق الدولية اللاحقة. تقدم هذه المحصلات بيانات مختلفة للمبادئ العالمية، وتأسيس هذه المبادئ بطريقة مختلفة وتوضيحها بلغات مختلفة. كل فكرة من هذه الأفكار كانت رد فعل لمجموعة الصعاب والتحديات فى زمانها، وتمثل رؤية معينة للحياة الكريمة.

أدت العولمة إلى جنوح جميع المجتمعات إلى النظام القائم على الاعتماد المتبادل بين الدول والتأثير المتبادل بينها، سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة. السياسات الداخلية للدول الموسرة، مثل: تقديم الإعانات لزراعهم وصناعهم، والتعريفات الجمركية التى تفرضها هذه الدول على الواردات من الدول النامية، واللوائح الهشة لهذه الدول، والحماية السياسية التى يمنحونها للشركات متعددة الجنسيات، أثرت تلك السياسات تأثيرًا بالغًا على المصالح الحيوية الملايين فى باقى دول العالم، كما أنها دمرت حياة ملايين. كما أثرت الحروب الأهلية على تقديم المواد الخام والرفاهية والمعيشة الرغدة

الباقي دول العالم، بما في ذلك الدول الغربية الموسرة. تؤدي هذه الحروب إلى تدفق اللاجئين، الذين لا يمكن التحول عنهم واعتبارهم كلايا ضالة أو متطفلين. كما أن البشر - ولأول مرة في التاريخ - يواجهون مشاكل مشتركة، مثل تغير المناخ، وتجارة المخدرات والبشر، والهجمات الإرهابية، والتلوث، والأمراض المعدية، والتدهور البيئي، تلك الأمور التي تتطلب إيجاد سُبل مواجهتها جماعيا.

ونظرًا التقدم في وسائل الإعلام، فإن المعاناة الإنسانية في أجزاء بعيدة من العالم تأتي إلينا في صور حية وواضحة، وتزعجنا وتكدر صفونا، وتجعلنا ننادي باستجابة فورية لما نراه. من الجائز أن نختار تجاهل هذه الصور، لكن ليس دون إحساس بالذنب، أو على الأقل عدم راحة. يشكل إحساسنا بالآخرين والتعاطف معهم وعينا الأخلاقي، ويمهد الطريق للإحساس بالمجتمع الأخلاقي العالمي. يفسر هذا الظاهرة المتفردة تاريخيًا المساعدة الإنسانية، والضغط الشعبي على الحكومات لتقديم المساعدة للمجتمعات في أوقات الكوارث، ومناهضة العولمة نظرًا لتأثيرها الضار على العالم الفقير، والمخاطرة الشخصية الكبيرة التي يتحملها أصحاب المهن الذين يقدمون المساعدة في المجتمعات غير المستقرة، كالعمال والأطباء والممرضات والصحفيين، والحملة العالمية لرفع ديون الدول الفقيرة. كما أن الشعور المتنامي بتكاتف البشر والوحدة بينهم ينعكس في الاهتمام المتزايد بالإنجازات العلمية والفلسفية والفنية للحضارات الأخرى، وترجمات أعمالهم، والحفاظ على الميراث المعماري والبيئي المشترك.

يمثل التحول الكبير في العالم تحديًا أخلاقيًا جديدًا، ويغير بشكل جذري سياق ومحتوى النقاش التقليدي للأخلاق العالمية. لا تربطنا المصالح المشتركة فحسب، ولكن يربطنا الشعور والمصير المشترك، ونرى البشر على اعتبار أنهم ليسوا مجرد أنواع بيولوجية أو مجموعة من الكائنات البشرية، لكن على اعتبار أنهم جماعة أخلاقية أو مجتمع أخلاقي. البشر يسمحون لأنفسهم بالتفكير في توقعات وتطلعات بعضهم البعض، ولاسيما الأفراد في الدول الغربية القوية والثرية، نظرًا لقدرتهم الكبيرة على إحداث الضرر وتقديم المساعدة بطريقة مباشرة من خلال المؤسسات الدولية التي يسيطرون عليها. ونظرًا لأن هذه المؤسسات تستجيب بدافع التعاطف، فإن التوقعات

تشير إلى اكتساب هذه المؤسسات شرعية أخلاقية، وأن تضع المعايير الأخلاقية والسلوكية، وتقوى الوعى المتزايد بالمجتمع العالمى. بما أن الـ "نحن" التى تشكل وتعرف المجتمع السياسى تمتد لتشمل الغرباء، فإن الفرد يبدأ فى اكتساب بعض سمات المجتمع السياسى على نحو رخو. وعلى الرغم من أنه لا توجد حكومة عالمية، فإنه يوجد نظام متنام للحكم العالمى الذى تستخدمه المؤسسات المالية والسياسية الدولية والاتفاقيات والمعاهدات.

لا يتسع مجال الوعى الأخلاقى ليشمل الجنس البشرى بأكمله فحسب، لكن يمر محتواه بتغير بالغ الأثر. كثير من أنواع الخطاب التى تناولت المبادئ الأخلاقية العالمية اتخذت رؤية ضيقة ومركزة على الذات نسبيًا فيما يخص الالتزامات نحو الغرباء، مثل: عدم إيقاع الأذى بهم والاحتفاظ بالوعود نحوهم. لم تعد هذه الرؤية كافية فى السياق الحديث. ومن خلال الشعور المتنامى للاعتماد المتبادل والتضامن بين البشر، ولأسباب متعلقة بالمنفعة الشخصية أيضًا، فإن ما يهمنا هو كيف يعيش البشر خارج حدودنا. وبما أن كثيرا من مشاكلهم وإحباطاتهم تنشأ بسبب الحالة المؤسفة لحياتهم الاقتصادية والسياسية، فإن الحياة السياسية تشغلنا بطريقة لم تكن موجودة من قبل. لذا، يستلزم وعينا الأخلاقى بعدا جماعيا فى اعتبارين متداخلين: نحن نشعر أو ينبغى أن نشعر، أننا مهتمون بنوعية الحياة الجماعية فى الأقطار الأخرى، وينبغى ألا تكون مجهوداتنا موجهة إلى مساعدة الأفراد، بل مساعدة المجتمعات المكافحة لمواجهة مشاكلها. وبما أننا نستطيع أن نساعدهم بطريقة فعالة، ليس عن طريق الأفعال الفردية، لكن عن طريق التصرف من خلال حكوماتنا، فإن استجابتنا الأخلاقية أيضًا تتخذ سمة جماعية أو سياسية. بينما يلتزم الأفراد بتخفيف المعاناة عن الأفراد الآخرين، كما تزعم النظريات الأولية للمبادئ الأخلاقية العالمية، فإن هذه الالتزامات تكون أيضًا وسطية من الناحية السياسية فى سياقنا التاريخى، وتأخذ شكل المجتمعات السياسية التى يساعد بعضها البعض بطريقة مباشرة أو من خلال المؤسسات الدولية. لا يمكن الاستغناء عن هذه الوساطة السياسية لالتزاماتنا الأخلاقية، ولا تمتلك هذه الوساطة السياسية نظيرًا تاريخيًا.

وهكذا فإن بعض القضايا الأخلاقية التى نواجهها اليوم هى قضايا جديدة لعصرنا، كما أن بعض هذه القضايا اتخذت أشكالاً جديدة، وحتى القضايا المشتركة تكون بحاجة إلى مناقشتها بأسلوب تاريخى مختلف. ذلك هو التحول الجذرى فى الخطاب التقليدى حول المبادئ الأخلاقية العالمية، والتى يركز عليها مصطلح المبادئ الأخلاقية العالمية "global ethics"، والتى تفسر لماذا هذا المصطلح مفضل عن المصطلح القديم. وعلى عكس مصطلح "universal"، فإن مصطلح "global" يركز على الطبيعة الجماعية والمتكاملة لحياتنا الأخلاقية، ويسيطر على حقيقة ذات شقين تتمثل فى أن الفرد أصبح يعتمد على الآخرين بطريقة متزايدة، ويواجه مشاكل مشتركة تتطلب حلولا جماعية. وعلى عكس مصطلح "Moral"، فإن مصطلح "ethics"، يركز على الحقائق التى تتوحد فيها الروابط القوية العديدة والهوية الإنسانية المشتركة التى تربطنا بالآخرين، ولا ينصب تركيزنا على النوايا أو المقاصد والبواعث وخصوصيات الأفراد، لكن ينصب تركيزنا على إقامة العلاقات الاجتماعية. لا تعتبر المبادئ الأخلاقية العالمية اسما جديدا للخطاب القديم والذى يمتد لقرون حول هذه المبادئ، لكنه بالأحرى شكل جديد تاريخياً فى السياق المتفرد لعصرنا.

تهدف المبادئ الأخلاقية العالمية إلى المبادئ الصالحة عالمياً والتى ينبغى أن توجه اختياراتنا وأفعالنا فى هذا العالم الذى يتسم بالاعتماد المتبادل[٢]. تستكشف هذه المبادئ المكونات الصالحة عالمياً للحياة الكريمة، ولماذا يكون من المهم لنا أن نعرف كيف يعيش الآخرون، وما واجبنا نحوهم. تخاطب هذه المبادئ الأخلاقية الأفراد والجماعات الذين يتصرفون وفقاً لهذه المبادئ، مثل: الجماعات السياسية والمؤسسات الدولية والشركات متعددة الجنسيات. تستعرض هذه المبادئ الأخلاقية كيفية تصميم المؤسسات العالمية، وما الأهداف التى تسعى هذه المؤسسات إلى تحقيقها لكى ترتقى بمعيشة الإنسان وتزيد من كفاءته ليصبح مسئولاً عن مصيره الجماعى. ومثل جميع الأخلاقيات، فإن الأخلاقيات العالمية تهتم بفضائل وسمات الشخصية التى يحتاج الفرد إلى أن يطورها وينميها لكى تواجه بنجاح تحديات العالم الذى يتسم بالاعتماد المتبادل.

تحتاج المبادئ الأخلاقية العالمية إلى أن تفى بأربعة شروط، إذا كانت تريد أن تحقق الهدف المرجو منها[٢]. الأول: ينبغى أن يكون لها وجود كاف قائم بذاته لكى يرشد اختياراتنا، لكن ليس بحيث يؤسس رؤية ضيقة ومنظمة للحياة الكريمة. وبما أن البشر يفهمون الحياة البشرية بطرق مختلفة، ويحددون معانى مختلفة وأهمية للأنشطة والعلاقات الإنسانية، فإن التنوع الثقافى والأخلاقى يصير حقيقة من حقائق الحياة لا يمكن إسقاطها. يوجد الكثير لنقوله عن هذا التنوع لأن الثقافات المختلفة تمثل أشكالا مختلفة للتفوق الإنسانى، وتنمى القدرات التى يتم تهميشها وقمعها من قبل الآخرين، وتثرى وتقدم الأفراد لبعضهم البعض عن طريق محاور ذات قيمة. ينبغى على المبادئ الأخلاقية العالمية أن تترك مساحة كافية لتنوع الموروثات الأخلاقية واحترامها.

يعنى هذا أحيانًا - وهذا خطأ من وجهة نظرى - أن المبادئ الأخلاقية العالمية ينبغى أن تكون حيادية من الناحية الثقافية. فهذه المبادئ قد تكون أقرب إلى وجهة نظر واحدة للحياة الكريمة منها إلى وجهة نظر أخرى، ولا يوجد سبب واضح لماذا ينبغى أن تُحسب عليهم بالضرورة. وقد تكون بعض هذه المبادئ بالفعل مشتقة من ثقافة واحدة أو رؤية واحدة للحياة الكريمة، ويجب ألاَّ يُحسب عليها هذا الأمر أيضًا. قد تأتى المبادئ الأخلاقية من أى مكان، وهذا يثير تساؤلاً: كيف نستطيع أن ندافع عن هذه المبادئ بشكل كاف؟ إن أصول هذه المبادئ فى ثقافة معينة تؤدى إلى احتمالية تجسيد رؤية ضيقة للحياة الكريمة. بينما يجعلنا هذا الأمر حذرين ويدعونا إلى الفحص الدقيق عن قرب، فإنه لا يستلزم رفضها آليا.

الشرط الثانى: ينبغى أن تؤسس المبادئ الأخلاقية العالمية على توافق فى الآراء على المستوى العالمى. هذا الأمر مهم لأسباب متداخلة عديدة. تستلزم المبادئ الأخلاقية قبولا عقليا وطوعيا. البحث عن الموافقة الجماعية يُظهر أيضًا الاحترام لوجهات النظر الأخرى، ويحترس من اتجاهنا الطبيعى لجعل آرائنا الخاصة بنا عالمية. كما أن هذه الموافقة الجماعية لها ميزة أبعد من هذا تتمثل فى أن الجميع يرى المبادئ الأخلاقية على أنها تخصهم. يضمن هذا الأمر انسجام الأفراد، كما أنه يوفر مناخا قائما على الثقة المتبادلة.

الشرط الثالث: بما أن المبادئ الأخلاقية العالمية تهدف إلى توجيه سلوكنا، فيجب أن تكون قائمة على سياقنا التاريخي، بما فى ذلك فهمنا الحالى لذاتنا واحتياجاتنا وطموحنا وظروفنا. ينبغى أن تقتصر عالمية هذه المبادئ الأخلاقية على عصرنا. هذا الأمر يخالف وجهة النظر القائلة أن المبادئ الأخلاقية العالمية ينبغى أن تكون صالحة لجميع العصور. بينما تتوافق بعض المبادئ الأخلاقية مع مثل هذا المطلب الصارم، نجد مبادئ أخلاقية أخرى لا تتوافق مع هذا المطلب. وحتى المبادئ التى تتوافق مع هذا المطلب تفتقد إلى السمات المميزة المهمة، كما أنها قليلة ومتفرقة، وتحتاج إلى أن يتم تفسيرها على خلفية ظروفنا وفهمنا لذاتنا. على سبيل المثال، تفترض فكرة حقوق الإنسان سلفًا أن البشر قادرون على تجريد أنفسهم من ماضيهم الاجتماعى والوطنى والعرقى، وأن يروا أنفسهم على اعتبار أنهم حاملون لمطالب معينة، وأن هذه المطالب ينبغى أن تُمنح حماية مؤسسية. وبما أن كثيرًا من مجتمعات ما قبل الحداثة لا تتوافق مع هذه الشروط، فإن فكرة حقوق الإنسان تصبح غير ذات معنى فى عصرنا الحجرى (عصر ما قبل التاريخ) أو حتى الأسلاف اليونانيين. غير أن هذه الفكرة لا يمكن رفضها بحجة أن عالميتها مقصورة على عصرنا. حقيقة أن المبادئ الأخلاقية ملزمة بالزمان لا يعنى أنها ملزمة بالمكان أيضًا. وبما أن المجتمعات المعاصرة تعد فى متناول أيدينا، فإننا نستطيع أن نحضر المبادئ الأخلاقية إلى هذه المجتمعات وأن نلفت نظرهم للاهتمام بهذه المبادئ، وأن نضغط عليهم لإلزامهم بهذه المبادئ، ذلك الأمر الذى يتعذر تحقيقه فى المجتمعات السابقة.

الشرط الرابع: ينبغى أن تهتم الأخلاقيات العالمية بالمبادئ وليس المؤسسات والممارسات والسياسات. وهذه السياسات هى سبل لإدراك هذه المبادئ عمليًا، الأمر الذى يعتمد بالضرورة على موروثات وظروف وتاريخ المجتمع. عندما يتكافأ المبدأ مع شكل مؤسسى معين أو أسلوب تعريفه، فعندئذ يصبح هذا المبدأ أداة لجعل هذا الشكل عالميًا، ورفض الأخطار المحتملة من قبل هؤلاء الذين يميلون إلى هذا الشكل، لكن لا يميلون إلى العبء الثقافى أو المؤسسى الذى يحمله هذا الشكل، قد يكون لدينا الأسباب

التى تجعلنا نعتقد أن مؤسسة معينة بإمكانها أن تدرك بطريقة أفضل قوة واندفاع المبدأ ذى الصلة، لكن ينبغى ألاَّ أن نكون متعنتين بشأن هذا المبدأ، وينبغى ألاَّ نكون متعنتين أيضًا بشأن قدرة الإنسان على حل المشاكل بطريقة استباقية وبأساليب مبتكرة.

قاعدة المبدأ الأخلاقى العالمى

فى ضوء مناقشتنا، نحن بحاجة إلى مبدأ أخلاقى له سياق تاريخى، وضيق نسبيًا، ومؤسس على إجماع الآراء، هذا يثير تساؤلاً: كيف لنا أن ننمى هذا المبدأ ونطوره. كثير من الإجابات الماضية والحالية تندرج تحت رتبتين: فالبعض يميل إلى المصدر المعصوم من الخطأ أو على الأقل المصدر الذى يمكن الاعتماد عليه، مثل: الطبيعة البشرية أو الرب أو إجماع الآراء حول الثقافات أو الديانات المتعارضة، بينما الآخرون يبتكرون تجارب إجرائية، مثل: مبدأ عالمية الكون لـ"كانت" "Kant"، أو ستار الجهل لـ"رولز" "Rawls". وعلى الرغم من أن كلا المنهجين يشمل رؤى مهمة، غير أن كليهما لا يكفى.

من الواضح أن الطبيعة البشرية مهمة للمبادئ الأخلاقية العالمية، التى لا تعنى سكانا بالمريخ، بل أناسا مثلنا، وينبغى أن نضع فى اعتبارنا رغبات واحتياجات وظروف النمو وتجارب الحياة الإنسانية والقدرات المميزة للبشر كما هى. وعلى الرغم من أن الميل إلى الطبيعة البشرية - أو بالأحرى إلى الحقائق الأساسية للكائنات البشرية - يعد أمرا ضروريا، غير أنه ليس كافيًا فى حد ذاته. بما أن البشر عاشوا حياة منظمة وأن طبيعتهم تشكلت بعمق من طبقات من التأثيرات الاجتماعية، لذا فإننا لا نمتلك مدخلا إلى صورتها الخام ولا نستطيع بسهولة أن نقرر ما هو طبيعى مما هو اجتماعى. فضلاً عن أن الطبيعة البشرية تحتوى على رغبات واتجاهات مختلفة، ولا تستطيع هذه الرغبات والاتجاهات أن تخبرنا أيا منها ينبغى تلبيتها وإلى أى درجة وكيف نحل الصراعات التى لا مفر منها. نحن نوافق على بعض هذه الاتجاهات ونرفض الأخرى،

ولا يمكن أن نشتق المعايير المطلوبة من الطبيعة البشرية. وعلى الرغم من أن الطبيعة البشرية تعد مستقرة نسبيًا، فإنها أيضًا مرهونة بالتاريخ والثقافة. وككائنات تكون نفسها بنفسها، فإن البشر يطورون قدرات جديدة، وطباعا، وطموحات، وأشكالا لفهم الذات عبر عهود تاريخية مختلفة. هذه الأشياء تعد جزءًا من طبيعتهم البيولوجية، ويطلق عليها بحق: "طبيعتهم الثانية". أفكار الفردية والاختيار والإبداع الذاتى والمساواة والحكم الذاتى والتحكم فى الطبيعة هى أفكار محددة تاريخيًا وغير متأصلة فى الطبيعة البشرية. إذا تجاهلنا هذه الأفكار، فإن رؤيتنا للكائنات البشرية سوف تكون رؤية فقيرة، والمبادئ الأخلاقية الناشئة عن ذلك سوف تكون متباعدة تاريخيًا.

مناشدة الرب تواجه صعوبات واضحة. الإيمان بالله – مع افتراض أننا متفقون على ماذا يعنى الرب – ليس أمرا واضحا فى حد ذاته، ولا يمكن أن يتم تأسيسه على رضا هؤلاء الذين يرفضون أو يظلون متشككين فى وجود الرب. يخلق الإيمان بالله أيضًا اللغز المألوف فيما يتعلق بصحة هذا المبدأ لأن الرب يريد ويسيطر على هذا اللغز، أو لأننا لدينا من الأسباب ما يجعلنا نوافق عليه. إذا صح الأمر الأخير، فإن الله ليس قاعدة لسلطته. وإذا صح الأمر الأول، فإن الرب قادر أن يختار مبدأ مختلفا. نحن نكتشف أن هذا الأمر لا يمكن تصوره لأن الرب لا يريد ما يبدو خطأ بالنسبة لنا، لذا يفترض سلفًا أن يكون لدينا معرفة مستقلة على الأقل لما هو صحيح وما هو خطأ. يتحدث الرب بطريقة مختلفة فى الديانات المختلفة، ولا نملك الوسيلة التى من خلالها نستطيع أن نقرر أيا من هذه الطرق يمثل إرادة الله الحقيقية.

إن الدعوة إلى توافق عبر الثقافات والأديان مفيدة كنقطة انطلاق، لكن لها حدود[٤]. تتقاسم جميع الأديان اتجاهات ومشاعر معينة مثل: الشعور بالتفوق، وإدراك محدودية الإنسان وتعرضه للخطأ، ومفهوم الكتاب الإلهى والمقدس. لكن، ليس لديهم المبادئ الأخلاقية الكثيرة على وجه العموم، وبعض من هؤلاء الذين لديهم هذه المبادئ يقبل أخلاقيا النظرة المتدنية للمرأة، والعداء للغرباء، وعدم التسامح مع المعارضة والكُفر. كثير من الأديان لا تقيم المساواة البشرية، ويحددون قيمة مختلفة للرتب المختلفة للبشر.

وعلى الرغم من أن جميع الأديان تقدر قيمة الحرية، على الأقل فى اختيار الدين، فإن البعض يرفض ذلك. وعلى الرغم من أن جميع الأديان تقدر قيمة الحياة البشرية، فإنها لا تقدر قيمة الغرباء وحياتهم، ولا تقدر أيضاً الكافرين والمرتدين عن الدين وعبدة الأصنام. هم يقدرون الكرامة الإنسانية، لكن يحددونها بأساليب مختلفة، والبعض يجعلها معتمدة على موافقة العقيدة الحقيقية أو الإيمان بالله. بعض الديانات تقدر قيمة مساعدة أفراد الجماعة الواحدة لفرد ما، بينما ديانات أخرى لا تقر ذلك أو يعتبر هذا أقل مستوى للحياة المكرسة للتأمل المتوحد للرب. بعض الديانات يقدر قيمة البيئة وتظهر احتراما للطبيعة، بينما لا تفعل ديانات أخرى هذا. نستطيع أن نُعيد تفسير الأديان ونجد فيها درجات مختلفة لدعم بعض هذه القيم أو جميعها، لكن هذا يوضح فحسب أن القيم مستقاة من مصادر أخرى، ويتم قراءتها بالعودة إلى الأديان. إن الإجماع العام على المقارنة بين الثقافات المختلفة يصطدم بصعاب مماثلة. فالثقافات المختلفة لا تتمسك بقيم عديدة على وجه العموم، وبعض الثقافات التى تتمسك بهذه القيم لا تلقى موافقة من الناحية الأخلاقية. وفى الحالة الأولى، فإن الثقافات تعتبر قيما؛ ليس لأن الثقافات المختلفة تصرح بذلك، لكن بالأحرى لأننا نرى وجهة نظرهم على أساس مستقل.

الأسلوب الشائع الثانى للوصول إلى المبادئ الأخلاقية العالمية يتمثل فى استدعاء أنواع مختلفة للأساليب الإجرائية. ويقر مبدأ العالمية لـ كانت "Kant" بأنه إذا كان بمقدور المبادئ الأساسية للسلوك الشخصى أن تكون عالمية بطريقة متوافقة، فإنها تمتلك ادعاء الموافقة العالمية(٥). على الرغم من أن مبدأ "كانت" يحتوى على ميزة كبيرة تصونه من تأثير المحاباة والمصلحة الذاتية، فإن صعابه معروفة جيداً. ومثل جميع الاختيارات الإجرائية، فإن مبدأ "كانت" لا يصر على التقييد بآرائه. فهو يفترض أن جميع البشر يحظون بكرامة متساوية، وأن مطالبهم تستحق أن توضع فى الاعتبار بطريقة متساوية. وخلاف بعض من أتباعه، أدرك "كانت" هذا، وبرر المساواة على أساس أن البشر كانوا غايات فى أنفسهم عن طريق ما يتصفون به من قدرات متفردة من أجل تقرير المصير أو التصرف وفقًا لقوانين معطاة. وعلى الرغم من أن هذا يعتبر

قاعدة أساسية للمساواة، فإنه لا يفسر ما إذا كان ينبغي علينا أن تمتد هذه المساواة إلى الأطفال والأفراد العاجزين عن التعلم، الذين تنقصهم القدرة على تقرير مصيرهم. لا يفسر هذا كيف لمثل هذه الصفة الروحية أن تترجم إلى المستوى الذى يمكن إدراكه بالحواس، وما إذا كان يستلزم مدخلاً متكافئا للشروط المادية التى تكون مطلوبة لتنمية تلك القدرة.

القول المأثور بأننا لا ينبغى أن نقدم المساعدة لهؤلاء الذين يحتاجونها؛ من الممكن أن يعمم لتشمل الجميع، لكن "كانت" يناهض هذا القول. هو يزعم أن الإرادة التى قررت هذا سوف تتصارع مع نفسها؛ لأن الدواعى محتوم عليها أن تُبرز عندما يحتاج كل فرد حب وتعاطف الآخرين. هذا ليس جدلا أخلاقيا لكنه جدل قائم على الحكمة والتعقل. ويتجاهل هذا الجدل أيضًا حقيقة أن بعض الأفراد قد يفضلون أن يستغنوا عن تعاطف وحب الآخرين؛ لكى يتجنبوا الإلزام المتبادل لمساعدتهم فى المقابل. وبما أن الأفراد يختلفون فى أمزجتهم وأفضلياتهم، فإن الفرد الواحد قد يكون قادرًا على أن يختار المبادئ الأساسية بطريقة متوافقة، فى حين لا يملك أشخاص آخرون هذه المقدرة. لذا، فإن مبدأ "كانت" لا يستطيع أن يفى بوعده فى تقديم مبدأ أساسى شامل موضوعى، فضلاً عن أن هذا المبدأ يعنى ضمنًا أن أى مبدأ أساسى بإمكانه أن يكون مخيرا وشاملاً ولا يمكن أن توضحه بطريقة مستقلة الحقائق التجريبية بخصوص البشر وظروفهم، تلك الحقائق التى استثنتها النظرية الميتافيزيقية المزدوجة لـ"كانت".

حتى إذا جردنا مبدأ "كانت" فى العالمية من إطاره الميتافيزيقى، فإن الصعاب سوف تبقى. من الأفضل أن يكون هذا المبدأ مجهزا لأن يُخبرنا ما هى التصرفات التى لا يُسمح بها بدلاً من أن يخبرنا بالتصرفات اللازمة أو المطلوبة. من المحتمل أن نجعل المبدأ الأساسى مبدأ عالميا يقول فيه الفرد دائمًا الحقيقة، لكن أيضًا ينبغى على الفرد أن يقول الأكاذيب عندما يحفظ المبدأ الحياة البشرية أو يكون لديه نتائج مفيدة. وبما أن اختيار العالمية يتوافق مع كليهما، فهو لا يخبرنا بالمبدأ الذى نختاره. يختار "كانت" المبدأ الأول، لكن هذا لا يزيد عن كونه تفضيلا شخصيا. فضلاً عن أن الاختيار يركز

على الأفراد، ولا يساعدنا فى أن نقرر أى المبادئ التى ينبغى أن توجه تصرفات الدول والشركات متعددة الجنسية والمؤسسات الدولية، التى يكون لديها التزامات أيضًا. وبما أن هذا المبدأ مغروس فى وجهة النظر الفردية للحياة الأخلاقية، من المهم من الناحية الثقافية أن نبرهن على أنه يقدم الأساس لأخلاق عالمية عبر الثقافات.

أما رؤية "جون رولز" فى "نظرية العدالة" فتقر أن المبادىء العالمية هى أفضل ما يمكن التوصل إليه عن طريق اكتشاف ما سوف يوافق عليه الأفراد خلف ستار الجهل، هذه النظرية لا تسفر عن شيء أفضل(٦). وعلى الرغم من أنها تضمن عدم المحاباة وتنقية الاعتبارات ذات الصلة أخلاقيًا، فهى معرضة لاعتراضات عديدة. هو يبسط عملية المناقشة الأخلاقية تبسيطًا مفرطًا، الأمر الذى يجعل هذه المناقشة تحمل اتصالا قليلا بالحياة البشرية كما نعرفها. يتشابه الأفراد خلف ستار الجهل، ويفكرون بنفس الأسلوب، وتوجههم الاعتبارات نفسها كالآخرين. فضلاً عن أنهم يحكمون بالعقل على أساس مصالحهم الخاصة، ولا يشتركون فى نقاش عقلانى تحولى، قد يجبرهم على أن يكونوا واضحين بخصوص ما يريدون وأن يكونوا واضحين أيضًا فى تغيير وجهات نظرهم. ويقترح "رولز " أننا قد نتخيل مجموعة مرشدة لمقترحاتنا، ونعلن هذه المقترحات عندما نتفق عليها. وعن طريق استبعاد الدين والثقافة والجنس والأشياء الأخرى، التى تشكل رؤى الفرد وقيمه، فإن "رولز" يجعل المناقشة الأخلاقية والاتفاق أسهل مما هى عليه فى الواقع.

ثمة أيضًا قضية اللغة، التى يتناقش ويتصل الأفراد من خلالها خلف ستار الجهل، لأنه ليس من الصعب أن نفكر فى الأمور العديدة التى تنقص الموارد المفاهمية للتعبير عن بعض الأفكار المحورية لـ"رولز"، على الأقل فى شكل يكون حاسما للتدريب الكلى. فضلاً عن إن الأفراد خلف ستار الجهل من الممكن أن نجعلهم فى إطار مفاهيمى بأساليب مختلفة عديدة، ولا يفسر رولز لماذا يجرد الطمع والحسد والرغبة فى المكانة الاجتماعية والقوة الدافعة للمقامرة، والاختلافات فى القدرة العقلية، لكن ليس المصلحة الذاتية واحترام الذات، ولماذا هو يفكر فى أن تجريد مجموعة الصفات

البشرية الأولى يقدم الشروط المثالية للاختيار العادل بين الأشخاص المتحررين والمتكافئين. من الصعب أيضًا أن نرى لماذا المبادئ التى وصلت خلف ستار الجهل ينبغى أن تلزم الأفراد بمجرد أن يعرفوا الحقائق الكاملة عن أنفسهم وعن ظروفهم، أو يكتسبوا طبيعة ثانية محددة تاريخيًا. قد يرغبون عندئذ فى استبدال المبادئ المختارة بمبادئ ملائمة لظروفهم وفهمهم لذاتهم، أو قد لا يتفقون بشدة عما ينبغى أن يكونوا عليه. يطالب "رولز" بتجاوز التاريخ وإيجاد تشريع للسرمدية، وهو مطلب لا يمكن أن يصدقه أى فيلسوف.

ينحصر وضع "رولز" الحقيقى إقليميًا، والأفراد داخل هذا الإقليم يتشاورون حول مبادئ العدالة التى ينبغى أن تطبق داخل مجتمعهم السياسى. هو لا يفسر لماذا يعتقدون أن الحد الإقليمى ليس حقيقة تاريخية عارضة فحسب، ولكن بالأحرى هو وحدة للتشاور الأخلاقى مقتصرة على ذاتها ولا يمكن تحويلها. هذا لا يعنى أن وجهة نظره لا يمكن تبريرها والدفاع عنها، لكن يعنى بالأحرى أنه لا يقدم أسبابًا جيدة لتدعيم وجهة نظره هذه. نخلص من ذلك بنتيجة واحدة، ألا وهى أن المواطنين يكتسبون أهمية أخلاقية مفرطة، وأن الغرباء يُعتد بهم قليلاً. حتى عندما طرح "رولز" مؤخرًا قضية العدل العالمى، كان لا يمتلك القدرة على السيطرة على محدوديات معتقداته وأفكاره، وكان يقلل من الالتزامات والواجبات نحو الغرباء إلى أقصى درجة.

لذا، لا يمكن أن تستقى المبادئ الأخلاقية العالمية من بعض المصادر المعصومة من الخطأ أو بعض الاختبارات المنهجية الموثوق بها. التشاور العقلانى هو السبيل الوحيد للوصول إلى المبادئ الأخلاقية العالمية. هذا يتضمن فحص المبادئ الأخلاقية المختلفة، ومعرفه الأسباب التى تتعارض مع هذه المبادئ أو التى تتفق معها، والاستقرار على هؤلاء الأشخاص الأكثر اقتناعًا بالموافقة الجماعية عبر الثقافات. التشاور الأخلاقى هو تشاور قائم على المقارنة بطبعه. نحن نحكم بتفضيل بعض المبادئ على الأخرى ليس لأن الحُجج بالنسبة لها لا تُدحض، لكن لأنها أقوى وأكثر إقناعًا عن بدائلها. لذا، ليس كافيًا للنقاد أن يصرحوا أن حُججنا ليست حُججا قاطعة، لأن هذا يعد سمة ضرورية

لجميع الحُجج الأخلاقية. هو أو هى بحاجة إلى أن يظهروا أنه من الممكن خلق حالة جيدة بطريقة أفضل للمبدأ المعارض. إذا لم يستطع هو أو هى عمل ذلك، فإن قرارنا أو حكمنا يستمر دون تغيير. على سبيل المثال، بينما نستطيع أن نقدم حُججا قوية لتحقيق المساواة لكل من النوع والعرق، فمن النادر أن تكون هذه الحُجج مقنعة وصعبة الإنكار. لكن إذا استطعنا أن نظهر - كما نستطيع فى الحقيقة- أن التعصب للرجال دون المرأة أو النعرة العرقية "Racism" هى أشياء سيئة وتهدف إلى خدمة جماعة دون الأخرى، ولا تستند إلى سبب معقول، غير أننا قلنا بما فيه الكفاية لإظهار إن المساواة هى قيمة يمكن الدفاع عنها من أجل أن تصبح مفضلة عن مبدأ عدم المساواة. ليس لدى القيم الأخلاقية مؤسسات قائمة على قاعدة موضوعية ومسلم بها، لكن هذه المبادئ لها حُجج وأسباب عقلانية ومحكمة.

الحُجج المتصلة بالتشاور حول المبادئ الأخلاقية العالمية عديدة، لكن توجد ثلاث حُجج هامة بصفة خاصة سوف أتناولها. بعض هذه الحُجج إمبريقية، وتستند إلى حقائق هامة مؤسسة عبر ثقافات متعددة بشأن الكائنات البشرية، مثل: الموت، والتعرض للمرض والبلى والألم، وما لديها من رغبات أساسية معينة، واحتياجات وقدرات، والتى تزدهر أو تضمحل وفقًا لظروف معينة، والمعاناة من فقد الأشخاص المحبوبين، ومحدودية معرفتهم بأنفسهم. تحدد هذه الحقائق مجال المبادئ الأخلاقية وتقدم كذلك جزءا من محتواها. فهذه الحقائق تخبرنا ما تستطيع أن تفعله الكائنات البشرية. وما لا تستطيع أن تفعله، وتضع حدودا فيما يتعلق بالأمور التى يمكن توقعها منهم أخلاقيًا. هذه المبادئ تخبرنا أيضًا ما الذى يميل إلى عمله البشر بصفه عامة. وما هو النظام الأخلاقى الذى ينبغى أن نتكيف معه إذا لم توجد أسباب جيدة لا نستطيع التكيف معها. على سبيل المثال، يرغب البشر بصفة عامة فى الحفاظ على أنفسهم، ويكون لديهم رغبات طبيعية معينة، ويميلون أكثر إلى هؤلاء الذين يحبونهم منهم إلى الغرباء عمومًا. أى نظام أخلاقى يتجاهل أو يعلن الحرب على هذه الاتجاهات سوف يتم مناهضته والتصدى له. ينبغى على النظام الأخلاقى أن يعرف واقع البشر، ويجد السبل لتنظيمهم وإرشادهم.

بعض الحُجج الأخرى المتصلة أخلاقيًا تكون معقدة فى طبيعتها. ومن أجل التوافق والملاءمة ونظرًا لأن هذه الحُجج كانت الشغل الشاغل للفلاسفة الأخلاقيين، فسوف أطلق عليها الحُجج الفلسفية. هذه الحُجج تفترض سلفًا أسلوبا معينا لفهم البشر، وهو مفهوم متماسك – سواء أكثر أم أقل – لما تعنيه كلمة إنسان. نحن نصل إلى هذا عن طريق وضع البشر فى العالم حولهم والتعرف على قدراتهم المميزة، وتحديد معانيهم ومدلولاتهم. ينتج عن ذلك مفهوم عام للبشر يقدم إطارا نناقش فيه الطريقة التى يتم معاملة البشر بها ونحدد صلة وثقل حُججنا.

إنها الحقيقة الجوهرية للحياة البشرية، ومن ثم القاعدة الحتمية للتشاور الأخلاقى، التى يتقاسم فيها البشر الأرض مع الحيوانات الأخرى. هم يشبهونهم من ناحية، ومن ناحية أخرى هم يختلفون تمامًا عنهم؛ نظرًا لأنهم يمتلكون قدرات وكفاءات مميزة عن الحيوانات. هذا يثير قضية إما أن يُنظر إليهم على أنهم حيوانات وتتم معاملتهم على قدم المساواة معهم، أو يتم منحهم مكانة مميزة وجوديًا. ومرة ثانية، بينما يكون البشر أعضاء لأجناس مشتركة ومن ثم متشابهة، فإنهم أيضًا يختلفون اختلافًا كبيرًا فيما بينهم، وأحيانًا تكون هذه الاختلافات كبيرة أو أكثر من اختلافاتهم عن الحيوانات. هذا يثير تساؤلاً عن كيفية فهم وتقييم اختلافاتهم، ولماذا ينبغى أن يتساووا فى الأهمية، أو يكون بعض منهم مسخر لخدمة الآخرين. هذه الأسئلة وأسئلة مماثلة أخرى تمتلك قاعدة تجريبية، لكنها ليست أسئلة تجريبية. كما أن لها نتائج أخلاقية بالغة الأثر، لكنها ليست أسئلة أخلاقية أيضًا. هى أسئلة تفسيرية وتأويلية، بمعنى أنها أسئلة عن الطبيعة الإنسانية، ومكان الإنسان فى العالم، وكيف يفسر ويفهم الإنسان بطريقة أفضل الوجود الإنسانى. جميع البحوث التى تفترض سلفًا وتكون مثبتة فى بحث فلسفى لهذا النوع غالبًا ما يطلق عليها أنثروبولوجيا فلسفية أو ببساطة فلسفة الإنسان.

النوع الثالث من الحجج: هى بعض الحُجج المتصلة أخلاقيًا وتكون قائمة على التجربة والحكمة والتعقل بطبيعتها، وتشكل ما أطلق عليه الكُتاب الأوائل: "الحكمة الواقعية". هذه الحُجج عبارة عن استخلاصات انعكاسية لتجارب المجتمعات المختلفة فى الماضى والحاضر، والدروس التى من الممكن أن نستقيها من هذه التجارب.

تخبرنا هذه الحُجج بما يكون قابلا للتنفيذ أو غير قابل للتنفيذ، وما العواقب التى تحدث على المدى البعيد، وكيف ترتبط المؤسسات الاجتماعية المختلفة والخبرات وهكذا. ونحن نستطيع على سبيل المثال أن نوضح بأمثلة تاريخية ومعاصرة ملائمة أن تطابق الدولة والدين يفسد كليهما ويزعزع كلا من الكرامة والحرية الإنسانية، وأن القوة المطلقة مفسدة ليس بالمعنى الدنيوى لأصحاب المصالح المكتسبة فحسب، ولكن أيضًا بالمعنى الأعمق لتغذية شعور ادعاء الصلاح النفسى بحيث يرى الإنسان نفسه على حق دائمًا وعدم التسامح فى اختلاف وجهات النظر، وأن الحقائق الأخلاقية الواضحة بذاتها لعصر معين تتحول لأكاذيب وافتراءات فى عصر آخر، وأننا ينبغى أن نكون على دراية بكل هذه المزاعم والمطالب، وأن النقد المؤسسى هو الطريقة المُثلى للحماية من الوهم الشائع للعصمة من الخطأ. ونحن نستطيع أيضًا أن نظهر أن عدم المساواة خلف نقطة معينة يفسد جميع المشاركين، فالجماعات المتدنية تتقاضى ثمنا عاطفيا وأخلاقيا ممن يرونهم مستفيدين باعتبارهم ضحاياهم، وأن الحرية الإنسانية من الممكن حمايتها والحفاظ عليها عن طريق تشكيل مؤسسات وخبرات ملائمة بدلاً من الاتكال على الحكمة والشعور الجيد بالقوة. نحن قد نميل أيضًا إلى الموافقة الجماعية على تعدد الثقافات لإظهار لماذا المجتمعات بأساليبها المختلفة الخاصة بها شعرت أنه من الضرورى أن تنمى خبرات وتجارب مشتركة معينة، ولماذا هذه الخبرات المشتركة تستحق أن تؤخذ بجدية. الموافقة الجماعية فى حد ذاتها لا تسوى الأمر، لأنها من الممكن أن تكون خاطئة أو معتمدة على الظروف الاجتماعية التى لم تعد فى المتناول. الدور الأساسى للموافقة الجماعية يتمثل فى التركيز على عوامل ربما نكون قد تجاهلناها وتقديم حُجة إضافية عندما تتساوى الحُجج الأخرى.

وهكذا، فإن التشاور والمناقشة حول المبادئ الأخلاقية العالمية هو نشاط معقد جدًا. يتضمن هذا التشاور تقييم الحُجج التى تكون مع أو ضد المبادئ والقيم المختلفة. هذا التشاور له مكون تجريبى فى شكل حقائق مترسخة لدى البشر، وله أيضًا مكون فلسفى بمعنى إطار متماسك لفهم البشر، كما أن له مكونا تجريبيا أو معرفة تجريبية للنتائج العريضة والاتصالات بين الممارسات الاجتماعية المختلفة. ترتبط هذه المكونات

الثلاثة ارتباطًا وثيقًا ببعضها البعض. نحن نُقيم أهمية ومدلول الحقائق المترسخة لدى البشر فى ضوء مفهومنا العام لهذه المكونات. كما أننا نقيم بطريقة نقدية هذا المفهوم العام ونختار مفهوما من بين جملة مفاهيم مختلفة على أساس هذه الحقائق ودروس الخبرة المعاصرة والتاريخية. عندما لا يقبل الأفراد المبادئ الأخلاقية العالمية، فإن خلافاتهم تستطيع غالبًا - على الرغم من أنه ليس دائمًا - أن تقتفى أثر مكون واحد من المكونات الثلاثة السابقة. الخلافات فى كل مستوى تستلزم أشكالا مختلفة من الحلول. الخلافات الإمبريقية (التجريبية) هى خلافات سهلة الحل، فى حين أن الخلافات الفلسفية تكون غالبًا أكثر صعوبة.

مبدأ القيمة المتساوية

يحظى البشر بقدرات عقلية متعددة تميزهم عن باقى المخلوقات(٧). هذه القدرات تشمل القدرة على التفكير، والقدرة على استخدام الحُجة والتعبير واللغة، والقدرة على تخيل أشياء غير مرئية، والحلم بحياة أفضل، والدخول فى علاقات أخلاقية مع الآخرين، والتطلع إلى المُثل، وهكذا. على الرغم من ارتباط هذه القدرات بعضها ببعض، فإن هذه القدرات مختلفة فى طبيعتها، ولا نستطيع إرجاع جميع هذه القدرات إلى قدرة واحدة من هذه القدرات. ينظر إلى العقل غالبًا على أنه القاعدة لهذه القدرات، لكنه لا يفسر لماذا البشر قادرون على تكوين الأساطير أو تأليف القطع الموسيقية أو متابعة القضايا الهامة أو الوقوع فى الحب. ليس البشر كائنات عقلية وأخلاقية فحسب، لكنهم أيضًا كائنات فنية وحسية وجنسية وسريعة التأثر وواقعية ومحتاجة، والتفاعل المتبادل بين هذه الصفات يشكل إنسانيتهم وكرامتهم الإنسانية.

من خلال هذه القدرات، يقدم البشر رواية مكتملة الأركان وشكلا إنسانيا على نحو متفرد للوجود. هم قادرون على الارتقاء إلى أساليب الطبيعة العنيدة والأولية، وفهم هذه الأساليب والسيطرة عليها، والانعطاف خارج مساحات الحرية، والتصرف على أساس أنهم متحررون فى اختيار الحكم والاستقلال، أى يقررون مصيرهم بأيديهم.

هم يبنون عوالم داخلية ثرية للمشاعر الإنسانية المميزة، ويقيمون علاقات وطيدة مع الآخرين، ويعطون لحياتهم عمقا ومعنى. كما أنهم يخلقون عالما مليئا بالإنجازات الفنية والأدبية والعلمية والدينية، فضلاً عن أنهم يقدمون القيم العظيمة للحقيقة والخير والجمال. لا يعنى هذا أن الإنسان هو قطب الرحى فى كل شىء، بمعنى أن العالم يستقى مبادئه من الكائنات البشرية، لكن يعنى بالأحرى أن الإنسان ثرى بإسهاماته.

فى الوقت الذى تكون فيه الكائنات البشرية قادرة على خلق معنى وقيما للحياة، فإنهم يستحقون أن يُقيموا أنفسهم ويكون لديهم قيمة أو أهمية حقيقية. الأهمية ليست حقيقة طبيعية مثل العيون والأذن، لكن بالأحرى هى حالة ننسبها إليهم أو نمنحهم إياها. إنها حكم أخلاقى قائم - مثل جميع الأحكام - على ما نعتبره أسبابا جيدة لتقييم الحرية والجمال والحقيقة والخير، وتقييم الحياة الثرية التى تحمل معانى كثيرة. تحظى الكائنات البشرية بالأهمية والاستحقاق لأنهم قادرون على فعل أشياء جديرة بالاحترام، فضلاً عن أن أهميتهم وجدارتهم تكون جوهرية لأنها قائمة على قدرات عقلية وإنجازات لا تعتبر طارئة بل جوهرية لإنسانيتهم. لا يعد هذا تقسيما للكائنات البشرية كمجموعات أو أنواع لأننا نُقيم الكائنات البشرية ليس لكونهم بشرا تكون هذه الكائنات، ولكن بسبب قدرتهم العقلية وما يستطيعون أن يفعلوه أو ينجزوه. من المحتمل - بالطبع - أن تكون القدرات العقلية للإنسان وإنجازاته شيئا لا يذكر أو شيئا تافهًا فى عيون الرب، وأن القيمة العليا التى نختص بها البشر دون غيرهم من الكائنات تكشف تحيزا إنسانيا عميقا. غير أننا لا نستطيع أن نظهر أنفسنا ونحكم عليها من وجهه نظر تتجاوز مستوى البشر. حتى وجهة النظر هذه تؤسس إلى أقصى درجة على أساس تفكيرنا وتقييمنا. إن الممتلكات التى نعزوها إلى الرب والمعايير التى يحكم من خلالها الرب علينا تعتبر مُشكلة ومقصورة على تطبيقاتنا الخاصة للفكر والقيم.

وبقدر ما نحكم على أنفسنا عن طريق المعايير التى نضعها بأنفسنا، بقدر ما يوجد تحيز فى حكمنا. غير أن هذا يعد أمرا حتميا فى هذا المستوى الأساسى للحكم، ونحن نقلله عن طريق القيمة الممنوحة للأنواع الأخرى التى تبدى بعضا من هذه

القدرات مثل الحيوانات العليا وبعض النباتات. لكن، حتى الحيوانات العليا مثل القردة والغوريللا تختلف عن البشر من ناحية الكيف. فهم ينقصهم القدرة على خلق قيم كبيرة، تلك القيم التى يخلقها الإنسان ويُمنح الجدارة والأهمية والاستحقاق من خلالها، كما أنهم لا يحظون بنفس الحالات الأخلاقية التى لدى البشر. حتى معظم نشطاء حقوق الحيوانات يصرون على أن الفئران لا ينبغى قتلها للحفاظ على المحاصيل أو لإيقاف المرض، أو إذا كان الأسد الذى يتضور جوعًا قد هاجم طفلا، فلا ينبغى علينا التدخل، أو أن مصالح الحيوانات ينبغى أن يكون لها الأسبقية على الإنسان فى مواقف الندرة والقلة. الحيوانات بالطبع لديها مشاعر، وبإمكانهم أن يكونوا غاية للحنو والعطف، ولديهم الاحتياجات، وحتى ربما المصالح فى المعنى المطاطى لهذا المصطلح. لذا، لا ينبغى علينا أن نستخدمهم كما يحلو لنا، ونعرضهم للعذاب والألم، أو نقتلهم بغية المتعة، لكنهم لا يتساوون معنا أخلاقيًا(٨). فالرجل الذى يورث ممتلكاته لكلب بدلاً من أن يوصى بتوريث ممتلكاته لابنه الصغير أو لزوجته العاجزة سوف يكون عرضه للانتقاد.

الكائنات البشرية لا تحظى بالقيمة أو الأهمية الحقيقية فحسب، ولكن تحظى بهذه القيمة بقدر متساو. يتم رفض هذا أحيانًا على أساس أن هؤلاء الذين يحظون بهذه القيمة بدرجة كبيرة يكونون أفضل من الكائنات البشرية الأخرى، وينالون أهمية وقيمة كبيرة. ترجع وجهة النظر هذه إلى أفلاطون وأرسطو، اللذين لم يميزا العقل فحسب، ولكن قسموه إلى عقل نظرى وعملى، واعتبروا النظرى أعلى من العملى. كما أخبرتنا وجهة النظر هذه بكثير من التبريرات المسيحية للعبودية، التى شارك فيها كثير من الليبراليين البارزين، ودعمتها الحقبة الاستعمارية الأوروبية. لا توجد أسباب جيدة لتمييز العقل، ناهيك عن العقل النظرى، على القدرات البشرية الأخرى. نحن نفعل هذا إما لأننا نعتقد أن العقل هو أساس القدرات البشرية الأخرى، أو نعتبره أسمى القدرات البشرية. لا هذا ولا ذاك يعد سببًا مقنعًا. العقل بالتأكيد هو الذى يرشدنا – وهو مفترض سلفًا– عن طريق القدرات البشرية الأخرى، لكن هذه القدرات لا تشتق منه وغير قابلة

للتحويل عنه. ليس بالضرورة أن يكون أصحاب العقول الكبيرة أكثر تخيلاً، أو لديهم إرادة قوية، أو أكثر شجاعة ورحمة، أو أكثر إبداعًا. وبالفعل، مع الوضع فى الاعتبار المنطق المعقد للقدرات البشرية، فإن أكثر هذه القدرات بما فيها العقل يتم تطويره وتنميته، أما أقل هذه القدرات فمن المحتمل أن يقوم الآخرون بتطويرها وتنميتها بمقدار متساو. لا تشكل القدرات البشرية كلا متجانسًا، وظروف وتطوير قدرة من القدرات بشكل كامل تتعارض أحيانًا مع تطور القدرات الأخرى.

فيما يخص الفرضية الثانية، فإن العقل هو القدرة البشرية الأسمى، ومن الصعب أن نقدم معلومات وأدلة لنثبت صحته وحقيقة وجوده. إذا كان العقل هو القدرة الأسمى لأن هذه الفرضية تصرح بهذا، فإن الجدل فى هذه الحالة يكون جدلا تعميميا. وفيما يخص الآخرين، فهم لا يشيرون إلى مثل هذا الشىء فضلاً عن أنه ليس واضحًا ما المعيار الذى يستخدم لوضع القدرات البشرية فى درجة معينة مثل وضع العقل فى القمة. فالعقل يكون واحدا من ثلاثة، إما أنه يكون قاعدة وأساسا للقدرات الأخرى، وإما أنه يخلق المعرفة، وإما أن الحياة البشرية تستحيل بدون توجيهه وتأثيره. كما نرى، فإن الأول مشتبه فيه وتثار حوله الشكوك. أما بالنسبة للثانى، فإن الخيال أو التصور يلعب دورا حيويا فى الوصول إلى المعرفة، وفى أى حالة لا يوجد سبب لماذا ينبغى أن نعتبر المعرفة القيمة الأعلى ونعطيها هذا القدر من الأهمية، ونفضلها عن الحب والشجاعة والمواساة. وفيما يخص الثالث، فبينما العقل يلعب دورا حاسما فى تنظيم الحياة، فإن قوة الإرادة والقدرة على التعاطف والحب تؤدى نفس الغرض أيضًا.

الكائنات البشرية تحظى بمجموعة من القدرات، هذه القدرات تلعب أدوارا مختلفة فى الحياة البشرية. ولا تستطيع قدرة من هذه القدرات أن تأخذ مكان قدرة أخرى. بما أن القدرات البشرية لا يمكن اختزالها فى قدرة واحدة، فإن التفوق فى قدرة واحدة لا يعنى التفوق فى جميع القدرات أو تفوق الكائنات البشرية فى حد ذاته. وبالفعل، فإن الفكرة نفسها لتصنيف الكائنات البشرية وتأسيس بناء هرمى بينهم هى فكرة ينقصها الترابط والتماسك من الناحية المنطقية.

يؤدى هذا إلى حالة سلبية للمساواة، بمعنى أنه لا توجد قاعدة لتحديد القيمة غير المتساوية والمختلفة للكائنات البشرية. نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونخلق حالة إيجابية لهذه المساواة. فالكائنات البشرية لديها احتياجات مشتركة، وهى معرضة للمخاطر والأضرار المشتركة، التى تكون جزءا من حياتها. هى بحاجة إلى ظروف مشتركة لكى تزدهر. هى تسعى إلى إيجاد معنى لحياتها وتحقيق إنجاز فى هذه الحياة، وتشعر بالإحباط وعدم التوجيه عندما لا تجد هذا المعنى ولا تحقق ذلك الإنجاز.

تؤدى المساواة إلى وجود مجتمع مُطمئن آمن أكثر ثراءً، على عكس عدم المساواة التى تحقق عكس ذلك. يعتمد البشر على بعضهم البعض لشعورهم بقيمة أنفسهم وبقدراتهم المتعددة. وعندما تتم معاملتهم بانحطاط وعدم تقدير، ففى هذه الحالة يستلهمون هذه الصور، وينظرون لأنفسهم نظرة دونية، ويفتقدون الهدف، ويفشلون فى تطوير مواهبهم، ويتولد استياء لديهم من هؤلاء الذين يعرضونهم لمثل هذه المعاملة. وعلى النقيض من ذلك، تخلق المساواة الاحترام بالذات، وتمنح الأفراد الثقة والقوة لإدراك إمكانياتهم. كما أن المساواة تزيد من احترامهم للآخرين لأن الآخرين يعاملوهم باحترام، ولأنهم يقدرون أنهم يعرفون قيمة احترامهم لذاتهم فى الوقت نفسه الذى يفعل فيه الآخرون ذلك. على عكس عدم المساواة، التى تخنق القدرات وتعوق النمو لهؤلاء الذين يتم معاملتهم بازدراء، فإن المساواة تطلق العنان لطاقاتهم ومواهبهم، وتمكنهم من أن يقدموا إسهاماتهم المتفردة لمجتمعهم. المساواة أيضًا تشجع الأشكال المختلفة للتعبير عن الذات، وتخلق أفكارا واتجاهات أخلاقية للاعتراف القائم على الإنجاز بدلاً من الاعتراف القائم على الوضع الاجتماعى والصفة الاعتبارية، كما أنها تخلق مجتمعا متنوعا ونابضا يستفيد منه الجميع. عدم المساواة يفتت المجتمع إلى جماعات مقتصرة على ذاتها. فأولئك الذين على القمة ليس لديهم مصالح مشتركة مع أولئك الذين فى القاع، كما أنه لا يوجد ترابط اجتماعى وخدمات عامة أفضل بينهم، نظرًا لأنهم لديهم القدرة على أن يجيبوا خارج نطاق الحياة المشتركة. وعلى النقيض من ذلك، تخلق المساواة مصالح وتجارب مشتركة، وتدعم روح الانتماء المشترك والجنسية المشتركة التى تكمن فى قلب المجتمع السياسى النابض.

ونظراً لأن قدرتهم متفردة، فإن البشر قادرون على تقرير مصيرهم، وتحقيق أهداف من اختيارهم، وقيادة حياة مكتملة، وتحمل مسئولية تصرفاتهم، والدخول فى علاقات قائمة على تبادل المنفعة مع بعضهم البعض، وتشكيل جزء من المجتمع الأخلاقى. بمعنى آخر، هم أشخاص أخلاقيون أو عناصر أخلاقية. وبما أنهم يتقاسمون القدرات الشخصية، فهم متساوون بوصفهم أشخاصا، وفى واقع الأمر؛ إن بعضا منهم قادرون على أن ينظموا حياتهم بطريقة أفضل، وأن يستغلوا الفرص المتاحة لهم ويستخدموها أفضل استخدام، وأن يشتركوا فى أنشطة جديرة بالاحترام. هذا يجعلهم أشخاصًا أفضل، لكن ليس جميعهم يستحقون الإعجاب والتقدير. تستلزم الشخصية بداية عقلية وأخلاقية كتلك التى تحددها القدرات الشخصية والتى تكون بحاجة إليها لإعدادها للقيام بتقرير المصير وتكوين الأفراد المسئولين، وجميع الذين يتوافقون معها يستحقون أن يعاملوا بطريقة متساوية. توجد أيضًا صعوبة عملية تحديد درجة الشخصية للأفراد المختلفين وتكييف معاملتنا معهم بناءً على هذا. يتمثل الأسلوب الأكثر حكمة وعدلاً فى المعاملة بطريقة متساوية لهؤلاء الذين يتوافقون مع البداية العقلية والأخلاقية. نحن نطبق فكرة البداية فى مجالات عديدة فى الحياة، ونستخدمها لتحديد المساواة. وبمجرد أن تتوافق منظمة أكاديمية أو جماعة مؤسسة على أساس قانونى مع أقل المعايير المحددة أو يعبروا البوابة ويصبحوا مؤهلين كجامعة أو كدولة، فعندئذ تمتلك الحقوق نفسها التى يمتلكها الآخرون، على الرغم من أن الآخرين قد يكونون أكبر أو أغنى أو أقدم أو أفضل من الناحية الإدارية.

ثمة أنواع من البشر لا يعبرون بوابة الشخصية، مثل: المختلين عقليًا وغير القادرين على التعلم أو الذين يواجهون صعوبات فى التعليم، ومن ثم يثار تساؤل: هل هؤلاء الأشخاص يمتلكون قيمة أو أهمية أقل؟ أو قد لا يكون لديهم أصلاً هذه القيمة. وبما أنهم أشخاص ليسوا كاملى الأهلية بطريقة متساوية مع الآخرين، الأمر الذى يفسر إنكار حقوقهم، مثل حقهم فى اختياراتهم الخاصة بهم، وإدارة حياتهم بطريقة مستقلة، وحقهم فى التصويت. على الرغم من أنهم ليسوا أشخاصًا مكتملين، فإنهم بشر ويجب أن يكون لهم نفس القدر من المساواة بالآخرين. قليل من البشر محرومون من القدرات

البشرية الأساسية، وهم يكونون مختلين عقليًا أو عاجزين، في الوقت الذي يكون فيه الآخرون قادرين. إن منح القيمة والأهمية لهؤلاء الأفراد يختبر ويؤكد ويعزز التزامنا العام نحو القيمة البشرية؛ نظرًا لأنه إذا كنا قادرين على تقديرهم حق قدرهم وأن تمتد رحمتنا لتشملهم، فالأكثر احتمالاً أننا نُقدر أيضًا مواطنينا الذين ينالون قسطًا من الحظ. فضلاً عن أن الاختلال والعجز العقلي هما من الأمور التي يصعب تحديدها. وبمجرد إنكارنا لقيمة وقدر مثل هؤلاء الناس ومعاملتهم على أساس أنهم دون البشر أو عبء على موارد المجتمع، نجد أننا نخاطر بإضعاف مشاعر الخجل الأخلاقية المتطورة تاريخيًا، وننكر قيمة وقدر الطبقات الأخرى للبشر، مثل: كبار السن والعاجزين والمجرمين. نحن نعرف من الخبرة التاريخية مدى الخطر الذي يواجهنا إذا سلكنا هذا الطريق المنزلق. إن من مصلحتنا جميعًا أن نمنح قدرا متساويا لجميع البشر وتقوية النوع المناسب من الشعور الأخلاقي.

لقد زعمت أنه يوجد سبب قوي لتحديد القيمة المتساوية لجميع البشر، وأن هذا السبب أقوى من الأسباب المضادة له. إن مبدأ معاملة جميع البشر بطريقة متساوية يحظى بمفاهيم ضمنية:

الأول: أنه يعني ضمنًا أن إنسانية الفرد لا تحسم حالته/ حالتها الاجتماعية، كما أنها الأساس للحقوق المتساوية التي يطالب بها الآخرون. لم يكن العبيد في عصر العبودية أكثر من هذا. فإن وضعهم كعبيد كان يتعارض مع إنسانيتهم وينكرها، ويجعلهم في حالة غير متساوية مع الآخرين دائمًا. هؤلاء الأفراد الذين يكونون في أسفل السلم الاجتماعي في مجتمع متدرج تدرجًا هرميًا يُنظر إليهم على أنهم متدنين ليس في وضعهم الاجتماعي فحسب، ولكن بوصفهم بشرا ويحملون تدنيهم هذا في جميع مجالات حياتهم. قد لا يظلون جالسين في أماكنهم في وجود من يفوقهم، أو يلبسون مثلهم، أو لا يتفقون معهم، أو يتحدثون بلهجة معينة، أو يعارضون رغباتهم، فضلاً عن أنهم من المتوقع أن يوضحوا وضعهم بأساليب صغيرة وكبيرة. إن مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية يعني ضمنًا أن يُمنح للجميع الاحترام المتساوي، وأن وضعهم الثانوي في مجال معين يظل مقصورًا على هذا المجال ولا يؤثر على إنسانيتهم.

بما أن الإحساس بقدر وقيمة الفرد فى نظره/نظرها مرتبط ارتباطًا وثيقًا بتفكير الآخرين تجاهه/تجاهها ومعاملتهم لهما، فإن مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية يستلزم تحقيق المساواة ووضع اجتماعى متساو وقوة وفرص حياة. لا يعنى هذا إننا لا نعجب بعض الأفراد أكثر لأن ذلك يعتمد على قدراتهم وإنجازاتهم الفردية، ولأن الجميع لا ينبغى أن يحظوا بثروة ودخل متساويين لأن ذلك يعتمد على مساهمتهم فى المعيشة الاجتماعية الرغدة، ولأن حافز المكافأة غير المتساوية يكون ضروريا غالبًا لتحفيز الناس على بذل جهود أكبر، ولا أن الجميع مؤهلين بصورة متساوية لشغل جميع المناصب لأن ذلك يعتمد على قدراتهم وميولهم. هذا يستلزم بشكل أدق أن تفى هذه التباينات بشروط معينة بما أنها ضرورية وحتمية. ولكن هذه التباينات لا ينبغى ألا تمتد إلى الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية الأساسية، ولا تعامل البعض على أنهم أقل من جميع البشر. وينبغى ألا تكون متشابكة حتى لا يؤدى عدم المساواة فى مجال واحد إلى عدم المساواة فى مجالات أخرى، أو تكون محصنة جداً حتى أنها تفصل التخصصات الهامة، وترفض فرص الحياة المتساوية عن عدد كبير من الناس. ينبغى ألا تكون هذه التباينات متسعة وعميقة بحيث تسمح للبعض أن يختار خارج نطاق الحياة المشتركة ويقود إلى حياة محصنة ومتوازية على طريقتهم الخاصة، وأن لا تكون شاملة جداً بحيث تحول جميع الطموحات والمواهب فى اتجاه واحد وتحبط الشعور بالسعادة والرضا وأساليب المعيشة. علاوة على ذلك، ينبغى ألا تؤدى هذه التباينات إلى إحداث تفاوت كبير فى القوة والحالة الاجتماعية بين وداخل المجتمعات، تلك الأمور التى تنمى الإحساس بالغطرسة والترفع بين البعض، والتدنى والعجز بين البعض الآخر، وتفصل المجتمع أو الجنس البشرى إلى نوعين مختلفين من البشر.

ثانيًا: مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية يعنى ضمنًا الاحترام لحق تقرير المصير لأولئك الذين يعبرون بوابة الشخصية. فهم قادرون على إيجاد الاختيارات، وإدارة حياتهم، والموافقة على تحمل مسئولية العواقب التى تنتج عن تصرفاتهم. هم قد يخطئون ويعبثون بحياتهم، لكن ينبغى عليهم أن يكونوا أحرارًا لكى يتعلموا من هذه الأخطاء.

آخرون قد يشيرون إلى أخطائهم ويقدمون المشورة، لكن لا ينبغى أن يقودوا حياتهم كما لو كان الأفراد أطفالاً أو غير قادرين على العمل المستقل. هذا النظام الأبوى لحماية الناس من شأنه أن يزعزع قيمتهم وقدرهم فى عيون أنفسهم وعيون الآخرين، ويعوق نموهم، ويفتح الأبواب على مصاريعها لجميع حالات الظلم، ويصف ما أطلق عليه "كانت": "الاستبداد الأكبر الذى يمكن أن يتصوره العقل".

ثالثاً: يتطلب مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية قدرة جميع البشر على قيادة حياتهم التى تؤكد وترعى شعورهم بالأهمية. هم يزدهرون بمقتضى شروط مادية معينة، ويحظون بحقوق متساوية. تشمل مبادئهم الجوهرية الرضا باحتياجاتهم الأساسية، والصحة الجيدة، وفرص النمو، وإتاحة الموارد الثقافية لمجتمعهم، والحقوق السياسية والحريات، وهكذا. تشمل المصالح أيضًا تطوير القدرات البشرية التى لا نستطيع دونها أن نعمل بفعالية ونحيا حياة سعيدة متوازنة، علاوة على النزاعات والدوافع، مثل: قوة الإرادة التى تؤدى إلى النجاح، وتقرير مصير حياتهم، والشعور بالكرامة والثقة بالنفس التى لا نستطيع بدونهم أن نستخدم أو نوظف هذه القدرات توظيفًا كاملاً. التنظيم والسلوك لحياتهم الجماعية ينبغى أيضًا أن يؤكد ويواصل قيمتهم وأهميتهم المتساوية. يتطلب هذا أن نكون مسئولين عن مصيرهم الجماعى، وينبغى أن يُنظر إلى رؤيتهم بعين الاعتبار، وأن نسمع ونحترم جميع مؤسسات المجتمع الرئيسية، كما ينبغى علينا أن نكون قادرين على المساهمة فى تسيير الشئون العامة، وينبغى أن نحظى بشعور امتلاك القوة لتحقيق الاختلاف فى حياتهم المشتركة.

بما أن البشر لا يستطيعون أن يؤكدوا ويدركوا قيمتهم وأهميتهم المتساوية فى غياب هذه الشروط وما يرتبط بها من شروط أخرى، فإن هذه الشروط الأخرى تشكل محاسن وسيئات الفرد: الفقر، والإرهاب، وشروط العمل المتدنية، والتعرض للقوة التعسفية من قبل الآخرين، ونقص الحقوق الأساسية، واعتبار الأشخاص دُمى تحركها القواعد والقوانين، وقوة السوق المتجردة من العواطف، كل هذه الأمور تفرخ شعورا بعدم

القيمة وتدمر جوهر إنسانيتهم ذاته. إن الوعى بالقيمة الإنسانية المشتركة لا ينشأ ولا يمكن أن يستمر فى خواء اجتماعى. فهو بحاجة إلى أن يكون مجسداً فى مؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية، وأن يصبح موضوع التجربة والخبرة اليومية.

أخيراً: مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية يعنى ضمنًا أننا نمتلك القيمة نفسها التى يمتلكها الآخرون، كما أنه يعنى أن الأسباب التى تجعلنا نحترم الآخرين تلزمنا أن نحترم أنفسنا أيضًا. وكما يزعم "كانت": "بما أننا قد لا نعامل الآخرين كما لو كانوا غير ذوى قيمة"، فنحن أيضًا لا ينبغى أن نعامل أنفسنا، أو نسمح للآخرين بأن يعاملونا، كما لو كنا غير ذوى قيمة. إن تحقير الإنسان لنفسه يختلف قليلاً عن تحقيره للآخرين، وكليهما يقلل من مكانتنا كبشر. نحن نكتسب الاحترام عن طريق ميزة كوننا بشراً أو أعضاء فى المجتمع الإنسانى العالمى. قد لا نتصرف بطريقة تنكر أهميتنا، فيما يخص قضايانا أو القضايا المتعلقة بالآخرين. هذا يفسر إحساسنا بالتدنى عندما يتم التحقير من فرد والاستهزاء بإنسانيته، فعندئذ جميع البشر بوصفهم بشرا يشعرون بنفس إحساس التدنى. يحدث هذا فى مجالات أخرى للحياة أيضًا. فعندما يحقر الابن والده أو يستهزئ به أو يسىء معاملته أو يبتزه، فإن الوالد يقول – وهو محق فى ذلك – إنه يرفض أن تتم معاملته بهذه الطريقة، ليس بسبب أن هذه المعاملة تزعجه شخصياً، ولكن بسبب أنه ينبغى على أى ابن عدم معاملة والده بهذه الطريقة. لم تشغل الوالد مشاعره الشخصية، ولكنه انشغل بقيمة وكرامة ووضع الأب، حيث يرى نفسه فى هذه الحالة وصياً على ابنه أو راعيًا له. حتى إذا كان الوالد مهيأ لتحامل ابنه الوحيد عليه؛ نظراً لأنه يعتمد على ابنه أو يخاف من ابنه، فإن الآخرين قد يؤيدون – وهم محقون فى ذلك – المبدأ، وينتقدون الابن انتقاداً شديداً.

يخلق مبدأ القيمة المتساوية واجبات والتزامات تجاه الآخرين(٩). من الشائع أن نميز بين الواجبات السلبية والإيجابية، الواجب الذى لا يضر والواجب الذى يقدم المساعدة الإيجابية، وأن نجعل الواجب الذى يقدم المساعدة الإيجابية اختياريا أو زائدا.

على الرغم من أن التمييز يبدو مقنعًا فى ظاهر الأمر، فإنه غير مرضٍ إلى أقصى درجة. لا تندرج بعض الواجبات تحت تصنيف أو رتبه معينة، على سبيل المثال، الواجب نحو الاعتراف بالقيمة المتساوية لجميع البشر، أو أن نعاملهم باحترام، أو أن تخبرهم الحقيقة. بعض الواجبات الأخرى تندرج تحت الاعتماد على كيفية تفسير هذه الواجبات، على سبيل المثال: الواجب تجاه التركيز على الظلم أو تجاه مساندة ضحايا هذا الظلم فى كفاحهم ضده. بعض الواجبات الأخرى لا تنتمى إلى ذاك أو ذلك أو تضم عناصر من كليهما. الواجب نحو منع مدمن الخمر من الشراب هو عمل إيجابى لأنه يتضمن تقديم مساعدة لهذا الشخص، وهو أيضًا عمل سلبى نظرًا لأننا إذا لم نساعده فى الإقلاع عن هذه العادة، فمن الممكن أن يؤدى ذلك إلى وفاته. لا يرجع سبب وفاته إلى إدمانه الخمر فحسب، ولكن أيضًا إلى وقوف الآخرين مكتوفى الأيدى وفشلهم فى منع عواقب هذا الشرب.

حتى عندما يتم التمييز بين الواجب السلبى والإيجابى، فليس واضحًا لماذا – كقاعدة – ينبغى اعتبار الواجب السلبى إلزاميا، واعتبار الواجب الإيجابى اختياريا، ولماذا نعتبر الواجب السلبى شديد الإلزام عن الواجب الإيجابى. يوجد سببان: الأول: يتطلب مبدأ القيمة المتساوية أنه مادامت مصالح الآخرين لها نفس الحقوق المتساوية مع مصالحنا، فلا ينبغى الإضرار بمصالحهم. الواجب الإيجابى قائم على مبدأ حب الخير، الذى على الرغم من أنه شىء حميد، فإنه يذهب فيما وراء القيمة المتساوية، ولا يكون ملزمًا أخلاقيًا.

ثانيا: ينبغى أن تكون الواجبات واقعية وفى متناول الجميع. إذا تعاظمت هذه الواجبات، فسوف نتجاهلها، حتى لو كانت ضرورية. ينبغى ألاَّ يتجاهل البشر مصالحهم الشخصية، شريطة ألاَّ يلحقوا الضرر بمصالح الآخرين. بينما تحمل هذه الحُجج نقاطا هامة؛ فهى لا تستطيع أن تحمل الثقل الأخلاقى المحمول على عاتقهم.

الحُجة الأولى ناقصة وبها عيوب؛ لأنها تضيق على نحو تعسفى متسع مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية. فلا يمكن أن ندعى أننا نحترم القيمة المتساوية للكائنات البشرية

الأخرى إذا كنا متشابهين فى حكمنا على الصفة المميزة لحياتهم. إذا عشنا حياة ضحلة وفارغة بائسة، فإن إنسانيتهم تنحدر، وقيمتهم فى عيونهم وعيون الآخرين تتزعزع. هم يخاطبوننا، وإذا كان فى وسعنا أن نفعل شيئا بشأنهم، فنحن لدينا التزام بفعل هذا الشيء. مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية يستلزم واجبات سلبية وإيجابية، وأن تكون مصادرنا، التزاماتنا الأخرى، هى التى تحدد مجال الواجبات الإيجابية. إن حب الخير والإحسان داخل حدود قدرة الفرد ليس اختياريا ولكنه واجب وإلزام، الأمر الذى يفسر لماذا الشخص الذى ينكص عن محاولة إنقاذ طفل غريق، أو كتابة تقرير عن جريمة؛ أو حريق يستحق اللوم. يفرض القانون فى مجتمعات عديدة بطريقة واضحة هذه الواجبات الخيرة تجاه الألم الواقع على الفرد من خلال العقوبات. على الرغم من أنه يوجد تمييز بين العدالة وحب الخير، فإن هذا الأمر مشروط ثقافيًا، ومطاطى باستمرار، ولا يتفق فى ذلك مع الواجبات السلبية والإيجابية.

الحُجة الثانية تطرح نقطه سلبية تتمثل فى أن الواجبات ينبغى ألاَّ تتضاعف، لكننا نسيء فهم ما الذى يحتاجه الواجب السلبى. الواجب السلبى ليس بالضرورة أقل طلبًا من الواجب الإيجابى. هذا يستلزم ألا يلاحق الفرد مصالح فرد آخر بطريقة تضر بالآخرين، لكن الفرد يستطيع أن يضر الآخرين بأساليب متعددة مباشرة وغير مباشرة. إن قيادة السيارة أو الطيران إلى مسافة بعيدة لقضاء الإجازة قد يساهم فى الاحترام العالمى، ومن ثم الإضرار بالمصالح الحيوية للآخرين. إن شراء الأسهم أو حتى منتجات شركة ما تدفع أجورا متدنية أو تفرض شروطًا مشددة على العاملين يضر بموظفى هذه الشركة. لذا، فإن فعل الواجب السلبى يستلزم حيطة للعواقب قصيرة وطويلة المدى التى تنتج عن تصرفات الفرد، الأمر الذى ليس سهلاً، فضلاً عن أن الواجب السلبى يفرض قيودا أكبر على اختيار الفرد ما هو متوقع. كما أن الواجب السلبى يكون أحيانًا أكثر صعوبة للوفاء بهذا الواجب، على عكس الواجب الإيجابى. نحن لا نعرف دائما إلى أى مدى وكيف نستطيع أن نخفف معاناة الآخرين ونحسن قدراتهم على أن يحيوا حياة جديرة بالاحترام. نحن أحيانًا نضر بمصالح الآخرين عن غير قصد، ومن ثم نفشل فى أن نؤدى واجبنا السلبى.

المبــادئ

ركزت اهتمامى إلى الآن على عرض كيف أننا نستطيع أن نذهب بعيداً بشأن تطوير المبادئ الأخلاقية العالمية تاريخياً. وبما أن المبادئ الأخلاقية وتوضيحها بصورة وافية يقع خارج مجال هذا الكتاب، فسوف أختم كلامى بالتركيز على المبادئ الهامة التى نستقيها من خلال مناقشتنا فى الفصول الأولى وهذا الفصل. ليست هى المبادئ الوحيدة لكنها المبادئ الأهم:

المبدأ الأول: هو مبدأ القيمة المتساوية. زعمت من قبل لماذا جميع البشر يمتلكون، أو بالأحرى ينبغى أن يكونوا محددين، بقيمة متساوية، بما يتبع هذا أو ما يتطلبه. يعنى هذا المبدأ ضمنا أن يطالب الأفراد بحقوق متساوية لدعم مصالحهم الجوهرية، ويفرضوا واجبات على الآخرين. ولا يجوز أن نسعى إلى تحقيق مصالحنا بشكل يضر بمصالح الآخرين. وعندما يكون الآخرون غير قادرين على أن يحيوا حياة محترمة، يأتى دورنا الإيجابى فى تقديم المساعدة لهم فى حدود قدراتنا والتزاماتنا الأخرى. لا تتأثر هذه الواجبات بالحدود الإقليمية؛ لأن هذه الواجبات تلزمنا كبشر وليس كأعضاء فى هذا المجتمع أو تلك.

على الرغم من أن هذه الحقوق مهمة، فإن كثيراً من الجدل الحالى حول المبادئ الأخلاقية العالمية يسلك سلوكاً خاطئاً بالتشديد الزائد على هذه الحقوق. جميع الحقوق - بما فيه ما يسمى بالحقوق السلبية - تتضمن واجبات سلبية وإيجابية. ومن الممكن إدراك هذه الواجبات وفقاً لشروط معينة، مثل: مجتمع مستقر، ودولة موظفة توظيفاً جيداً، وإتاحة الموارد المادية. عندما تغيب هذه الشروط، فإن الحقوق تظل مطالب خاوية ما لم يوضع أولئك الذين فى وضع يمكنهم من تقديم المساعدة تحت واجب وإلزام تقديم هذه المساعدة. الإعلانات العالمية للحقوق توصف أحياناً بأنها أدوات للهيمنة الغربية وتثير العداء لأنها تخول الغرب أن يطلب من جميع المجتمعات أن ينظموا أنفسهم بأساليب معينة، لكن لا يفرضون واجبات سلبية أو إيجابية على الغرب لمساعدتهم فى

فعل ذلك. ينبغى أن تكون الأخلاقيات العالمية مفصلة ودقيقة فى إيضاح لمن هذه الواجبات وما هى هذه الواجبات(١٠)؟

المكون الهام الثانى للأخلاقيات العالمية هو: مبدأ التضامن الإنسانى. وكما زعمت من قبل فإن المصالح البشرية متداخلة فى عالمنا الذى يتسم بالاعتماد المتبادل، وأصبح من الصعب لأفراد أى مجتمع أن يعيشوا حياة لائقة وآمنة ما لم يفعل الآخرون ذلك أيضًا. نحن نواجه مشاكل مشتركة، ولا نستطيع علاجها بأسلوبنا الخاص بنا. تستطيع قوى العولمة أن تحول البشر إلى دُمى؛ ما لم يتكاتف البشر ويستخدموا قوتهم من أجل تعزيز الحياة البشرية الرغدة. إن تصرفاتنا وأفعالنا يكون لها عواقب بالغة الأثر على الأجيال المستقبلية. لذا، ينبغى علينا ألاً نتصرف بأسلوب يضر مصالحهم. نحن نعيش فى كوكب هش ذى موارد محدودة، فإذا أفرط البعض فى استخدام هذه الموارد، فسوف يدفع كل فرد منا الثمن. كل هذا يعنى أن المسئولية جماعية ومشتركة تجاه هذا العالم، وأن الفرد بصفة عامة ينبغى أن يكون مرجعيتنا الأخلاقية، وأننا ينبغى أن نفكر ونتصرف معًا بدافع التضامن الإنسانى.

المكون الثالث المهم للأخلاقيات العالمية هو: مبدأ الاختلاف أو التعددية. وكما زعمت من قبل، فإن المجتمعات المختلفة تطور أشكالاً مختلفة للحياة، وتغرس قدرات ومشاعر إنسانية مختلفة، وتعتز بقيم ومُثل مختلفة. وبما أن القدرات و المشاعر البشرية تندمج بطريقة منسجمة مع بعضها البعض، فإن كل أسلوب للحياة ينقصه بالضرورة الاكتمال. ومن أجل الحصول على شكل مميز للتفوق، فإن هذا الأسلوب يغفل ويهمش كثيراً من القيم والمشاعر والقدرات القيمة. تتصيد المجتمعات الأبعاد المختلفة للوجود الإنسانى وتستكشفه من زوايا مختلفة، ويكملون بعضهم، ويستطيع كل مجتمع أن يتعلم من الدخول مع المجتمعات الأخرى فى حوارات نقدية وخلاقة.

على الرغم من أن الكائنات البشرية لا تستطيع أن تهرب من محدوديتها وترى نفسها من وجهة نظر أرخميدية (نسبة إلى أرخميدس) أو وجهة نظر فوقية تفوق

معرفة الإنسان؛ فإنه يتاح لهم وجهات نظر أرخميدية مصغرة فى شكل رؤى ثقافية أخرى. إن الحوار الفكرى يمكن كل مجتمع ثقافى من أن ينظر إلى معتقداته وتجاربه من وجهات نظر الآخرين، وأن يقدروا حدود قوتهم وإمكانياتهم، ومن خلال هذه الأساليب وغيرها يساعدون فى تقييمهم العقلانى. إن العقلانية أو محاسبة النفس أخلاقيًا ودينيًا ليستا إنجازا فرديا منعزلا. تفترض العقلانية مسبقًا أننا قادرون على الارتقاء وفق معتقداتنا وتجاربنا، وتقدير ما يمكن أن يكون مختلفًا لا يمثل الحقيقة المطلقة. هذا فى المقابل يستلزم أن يُتاح لنا مجموعة من المعتقدات والتجارب لنتصرف كما يتصرف محاورونا النقديون. تعدد الثقافات يركز ويقدم تحريرا جزئيا من المحدودية البشرية، وهذا التعدد شرط ضرورى للحرية والعقلانية البشرية. تعدد الثقافات أيضًا يمنحنا إمكانية الدخول إلى رؤى وإنجازات الثقافات الأخرى، ويوسع مدى اختياراتنا، ويرقى مستوى معيشة الفرد.

عندما يقدر الفرد الأهمية الوجودية والمعرفية للتعددية والاختلاف، فعندئذ يرى الفرد الثقافات والديانات الأخرى؛ ليس كتهديد أو خصوم، لكن كشركاء متحاورين. عندما تزدهر الثقافات والديانات وتطور من أشكالها المميزة للتفوق والريادة، فإن الفرد يستفيد كما يستفيد الأفراد الذين ينتمون إلى هذه الثقافات والديانات. إن تنوع وجهات النظر وردود أفعالهم التعاطفية والنقدية تعد فائدة إنسانية عالمية، ومن مصلحتنا الجماعية أن نحافظ على هذه الفائدة والصلاح بالنسبة للإنسان. هذا لا يعنى أن جميع أشكال التنوع ينبغى أن تُقيم. إن المبادئ الأخلاقية العالمية تخبرنا بالمبادئ التى تكون غير مقبولة. لا يعنى هذا أننا ينبغى أن نحفظ ونجمد الأشكال الموجودة للتنوع. الاختلافات الثقافية لا يمكن الحفاظ عليها مثل القطع الأثرية فى المتحف، وأنواع الحوار التى أتحدث عنها لها أثر تحولى على كل منها. يعنى التنوع القيم أننا ينبغى أن نخلق الظروف الملائمة التى تستطيع من خلالها الكائنات البشرية - فرديًا وجماعيًا - أن تكون متحررة وقادرة على إجراء تجارب مع المُثل والقيم وأشكال الحياة المختلفة، وتطور أشكالا حديثة للتنوع، وتُثْرى الآخرين بمساهمتهم المتفردة[11].

تشير هذه المبادئ الثلاثة مجتمعة إلى العالم الذى تتساوى فيه الأفراد فى القيم، وتقود إلى حياة متحررة ومكتملة، وتتناول مشاكلهم المختلفة، وتغذى عالمهم المشترك بدافع التضامن الإنسانى، ونستفيد من اختلافاتهم الفردية والجماعية. تمثل هذه المبادئ القليل الذى ينبغى أن يدلنا على اختياراتنا الفردية، وبالأخص اختياراتنا الجماعية وتشكيل هيكل وأهداف المؤسسات العالمية.

الهوامــش

(١) كانت آداب السلوك العالمية عرضه للنقد من ثلاثة اتجاهات مختلفة: الأول: أنصار الحقائق والمعرفة غير المطلقة ينكرون إمكانية تحقيقها. الثاني: البعض يزعم أنه بينما من المحتمل تحقيق آداب السلوك العالمية، فمن غير الضروري لأي مجتمع: حتمية أن يكون حُراً في اختيار أسلوب الحياة الذي يحيون به. اتخذ زعماء الصين هذا الخط بطريقه مستمرة لنصف قرن. الثــالث: بعض الأفــراد وخاصة من الدول النامية يزعمون أن آداب السلوك العالمية يمكن تحقيقها. لكنها خطيرة، مثلما استخدمت في تبرير المشروعات الإمبريالية.

لا يوجد نقد مقنع في الانتقادات السابقة. وفكرة أن الحقائق والمعــرفة ليسا مطلقين وإنما مقيدين بما يكون عليه عقل الإنسان هي فكرة غير متماسكة، وتم دحضها من قبل الإعلانات العالمية العديدة للحقوق التي تم إعدادها وقبولها من قبل ممثلي المجتمعات الوطنية والثقافية المختلفة. انظر: "Parekh (1999)". النقد الثاني غير متماسك لأن المبدأ العالمي أن أي مجتمع ينبغي أن يكون حُراً في تقرير الكيفية التي يعيش بها هو في حد ذاته عالمي بطبعه. كما أنه يستلزم أيضاً أن وجهه النظر الهشة: بأن الآثام الشنيعة في المجتمعات الأخرى، بما في ذلك عمليات الإبادة الجماعية، لا تُلزم باقي المجتمع بمطالب أخلاقية. يثير الانتقاد الثالث نقطة هامة، لكنه في الأساس غير موجه للعالمية الأخلاقية في حد ذاته، لكن موجه لشكل واستخدام معين لها. لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، اقترح: "Joseph Raz".

(٢) أعني بآداب السلوك العالمية دراسة منظمة للمبادئ الأخلاقية. الأخلاقيات العالمية هي نتيجة لمثل هذه الدراسة، وتشير إلى مجموعه معينة من المبادئ الأخلاقية لها وجود قائم بذاتها.

(٣) لمزيد من النقاش، انظر: "Parekh (2006 b,pp.117 ff)". ومن أجل النقاش الجيد الذي يتخذ وجهة نظر مغايرة، انظر: "Gorring (2006)".

(٤) انظر "The Declaration Toward a Globa Ethic by the Parliament of The World's Religions , September ,1993 (Kung and Kuschel 1993)" تؤكد مقدمته على أن مجموعة القيم المشتركة التي توجد في تعاليم الأديان تشكل الأســاس لمبادئ السلوك العالمية. تضم القائمة طموحات مشتركة بدلاً من القيم المشتركة.

(٥) انظــر "Kant (1953, pp.90, 98)" ومن أجــل معــرفــة النقــد الذي وجــه إلى "Kant" بشــأن مبدأ العالمية، انظــر: Jones (1999. Ch.8). ولمحــاولة الحفــاظ عليــه عن طــريقة تفســيره راديكــالياً، انظــر: O' Neill (1986, CH. 7, ES P.PP. 130 FF).

(٦) John Rawls (1971). يتجاوز "Rawls" فى ظل المذهب النفعى "utilitarianism" منهجة الأساسى. هو يشكل نظامه فى معارضته له، لكنه يزعم أن مبادئه للعدالة تحظى بنتائج مفيدة. ماذا إذا لم يفعلوا؟ كما يوجد سؤال أبعد من ذلك: كيف نُقيم النتائج؟ يركز "Dworking" على مواطن ضعف أخرى: إن شعار الوضع الأصلى لا يمكن أن يتم اتخاذه كنقطة بداية للفلسفة السياسية. إنه يتطلب نظرية أعمق، تلك النظرية التى تفسر لماذا الوضع الأصلى يحظى بالسمات التى تفسر لماذا الناس سوف يختارون مبادئ معينة فى هذا الوضع، إذا هم شهدوا بصحة تلك المبادى كمبادئ للعدالة (Dworking, 1981. P345). انظر أيضًا: (Beitz 1979) لنقد أسلوب "Rawls" بشأن الدولة التى تتمركز حول ذاتها وتهتم بمصالحها.

(٧) لمزيد من النقاش فى "Parekh (2006 b)".

(٨) يعد هذا إحدى الأسباب التى تفسر لماذا ينبغى أن نتحدث عن واجباتنا أو مسئوليتنا تجاه الحيوانات بدلاً من حقوق الحيوانات. انظر: Midgley (1986, ch.5) and Clark (1977.pp.43 ff) من أجل الحصول على وجهة نظر غير مقنعة، انظر: Regan (1983). على عكس مصطلح إنسان، فإن مصطلح حيوان يغطى سلسلة متكاملة من الصفات والأفكار التى يتعجب الفرد من كونها موضوعًا متماسكا للتحليل الأخلاقى، ناهيك عن عبء الحقوق.

(٩) لمزيد من النقاش القيم، انظر: Scheffler (2002)and Honderich (2006). التمييز بين الواجبات السلبية والإيجابية غالبًا ما يتم اتخاذه للتوفيق بين العدالة والنزعة، إلى عمل الخير، أو بين ما ينبغى أو لا ينبغى أن يفرضه القانون. يعد التميز الأخير معقدًا ولا يخلو من المشاكل. ما يتم اعتباره أفعال خير فى مجتمع ما، يعتبر واجبًا أخلاقيًا فى مجتمع آخر، حتى فى المجتمع نفسه، يُنظر إلى هذا الأمر بطريقه مختلفة فى أوقات مختلفة ومن قبل جماعات مختلفة.

(١٠) فيما يخص النقد حول استحواذ الحقوق على التفكير، بما فى ذلك حقوق الإنسان، انظر: Parekh (2006). مع بداية إعلان حقوق الإنسان، فإن معظم الذين اتبعوه ركزوا على الحقوق. على الرغم من أن الواجبات تقع فيما وراء نقطة معينة ويصعب تحديدها، إلا أن الواجبات الأساسية مثل الواجبات التى لا تتسبب فى إحداث ضرر على الآخرين والتى تساعد هؤلاء اليائسين؛ من الممكن تحديدها والتعرف عليها بسهولة. يماثل الإعلان العالمى للواجبات الإنسانية الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، الذى من المفترض أن يعطى أشياء عديدة مثل التزام الدول بنسبة مئوية معينة لناتجها الإجمالى الوطنى للمساعدة الأجنبية، طالبين من تلك الدول أن يراقبوا أعرافًا معينة فيما يتعلق بعلاقتهم ببعضهم البعض، وأن يحظروا بيع الأسلحة بمقتضى شروط معينة، وأن يحظروا استخدام الألغام الأرضية والقنابل العنقودية، وأن يتم فرض واجبات والتزامات معينة على الشركات متعددة الجنسيات التى تستثمر أموالها فى الدول الفقيرة، وأن تهتم بالحماية البيئية وهكذا. التجزىء مثل هذا الإعلان العالمى يوجد فى شكل معاهدات دولية وقرارات الأمم المتحدة. إن الإعلان المتفق عليه عالميًا سوف يدعم ويقوى الأعراف العرقية العالمية.

(١١) يعنى هذا ضمنا التعددية غير النسبية. أقوم باستعراض هذا فى (Parekh (2006 b and 2007a.

الفصل الحادى عشر

آداب التحيز وعدم التحيز

زعمتُ فى الفصل السابق أن البشر - بوصفهم بشرا - متساوون من الناحية الأخلاقية، ويحملون حقوقا متساوية نحو بعضهم بعضًا؛ غير أنهم مرتبطون بأفراد جماعتهم بروابط خاصة، هذه العلاقات تنشأ خارج نطاق الالتزامات والوعود والمشاركة فى التجارب المشتركة وعضوية المنظمات، فضلاً عن أنهم يحملون حقوقا نحو بعضهم بعضًا، فى الوقت الذى لا يحملها الآخرون[1]. تختلف هذه العلاقات اختلافًا كبيراً فى قوتها وعمقها. بعض هذه العلاقات ضحلة ورسمية مثل الروابط التى تنشأ بين الأعضاء فى النادى وزملاء العمل. على الطرف الآخر، توجد روابط عميقة ومستدامة، وتتضمن تعرفا متبادلاً وارتباطًا عاطفيًا عميقًا، مثل: علاقة الفرد بأبويه وزوجته وأصدقائه المقربين. كما توجد علاقات تقع بين الطرفين، مثل: علاقة الفرد بأفراد جماعته وجيرانه.

جميع العلاقات والروابط الخاصة تتضمن إعطاء أفضلية لهذه العلاقات، ومن ثم توجد درجة ما من التحيز إليها. وكلما زاد تعمق وكثافة الروابط التى تتضمن هذه العلاقات زاد الانحياز إليها. هذا يفسر لماذا العالم القائم على العلاقات الشخصية الوثيقة يمثل عالم الانحياز بامتياز. بما أن العلاقات الخاصة تستلزم انحيازا، فإنها تفرض تحديا لمبدأ المساواة وعدم التحيز لجانب دون آخر. سوف أركز على العلاقات الشخصية الوثيقة، وسوف أستعرض أسلوب حل الصراع بين المبدأين الأخلاقيين (المساواة وعدم المساواة)، وحينئذ من الممكن أن يتسع الموضوع ليشمل تعديلات ملائمة للأنواع الأخرى من العلاقات الخاصة.

العلاقات الخاصة

إن عالم العلاقات الشخصية الحميمة – سوف أطلق عليها العلاقات الشخصية لدواعى الإيجاز؛ نظراً للمماثلة المتبادلة التى تتضمنها هذه العلاقات – يحظى بسمات متفردة عديدة. فهذه العلاقات تهم كل فرد بحكم طبيعته، بسبب من يكونون طرفا فيها وليس لبعض الأغراض المستترة التى يسعون إليها. كل منهم يكون خاصا ومتفردا وثمينا ومتعذرا استبداله أو تعويضه فى عيون الآخر، وقد يطالبون بحقوق لا يستطيع الآخرون المطالبة بها. عندما نكون بحاجة إلى المساعدة المتبادلة بيننا وبين الآخرين، فإن هذا لا يكون إلحاح الحاجة فحسب، ولكن يكون السمة الخاصة للعلاقة التى تعطى حقوقهم ثقلها الأخلاقى والعاطفى، تلك هى السمة الأولى.

السمة الثانية: الحقوق المتضمنة فى هذه العلاقات هى حقوق متسعة المدى، وتمتد إلى ما وراء سمات العلاقات الأخرى. إن الفرد لا يساعد الآخرين فى هذه العلاقات فحسب عندما يحتاجون إلى هذه المساعدة، لكن أيضًا يفكر ويقلق بشأنهم، ويشعر بهم، ويزيد من معنوياته إذا أصابه إحباط، ويسعى إلى إيجاد السبل التى تمكنهم من التخلص من المواقف الصعبة، ويفاجئهم بالزيارات، ويمنحهم من وقته الكثير. إن الزوجة أو الوالدين أو الأصدقاء قد يشتكون بطريقة مشروعة إذا ما قصر الفرد فى هذه الجوانب، وينتهون إلى أن العلاقة لم تعد على ما ينبغى أن تكون عليه. قد يتقاسم الفرد الموارد المادية مع أى فرد فى احتياج لها، لكن لا يمكن أن يتقاسم الأفكار أو المشاعر أو الشعور بالقلق، تلك المشاعر التى تكون حقًا مقصورا على أولئك الذين تربطهم بالفرد علاقات خاصة.

السمة الثالثة: قد يتوافق الفرد مع حقوق المتضمنين فى هذه العلاقات؛ ليس لأن الفرد ملزم بفعل ذلك، ولا لأن هذا يوضح كيف ينبغى أن يتصرف الكائن الأخلاقى، لكنه تعبير عن التزام داخلى تجاههم. ومن أجل إخبار الزوج أو الزوجة أو الوالدين أو الأطفال أو الأصدقاء المقربين أو حتى نقل الانطباع بأن الفرد ساعدهم فى المواقف

الصعبة لا انطلاقا من الشعور بالواجب؛ بل لأن مطالبهم وحقوقهم اجتازت اختبار المساواة، وإلا فإن هذا سيعنى إما أنه لا يفهم طبيعة العلاقة، أو أنه قرر من جانب واحد أن يعيد تعريف وتغيير سماته.

السمة الرابعة: تتضمن العلاقات الشخصية ترابطًا واكتشافًا متبادلاً وفهما أعمق، وهذه الأمور تأخذ وقتا لكى تنمو. وفى سياق تطور الأفراد الذين يقيمون العلاقات الشخصية، فإنهم يساعدون بعضهم البعض عند الحاجة، ويقدمون تضحيات صغيرة وكبيرة، ويعملون حسابا لبعضهم بعضا، ويرسمون توقعات وآمالاً معينة. وبناءً عليه، فإن مبادىء الشكر والعرفان بالجميل وتبادل المصالح والإنصاف فى المعاملة تشرع فى العمل، وتشكل طلباتهم جزءا لا يتجزأ من العلاقة. لذا، فإن العلاقات الشخصية عرضة لقاعدتين من المطالب الأخلاقية مرتبطتين ببعضهما بعضا لكن يمكن تمييزهما؛ قاعدة متمثلة فى الالتزام المتبادل، وقاعدة تنشأ خارج نطاق الأفعال المرتبطة بالعاطفة لفترة من الوقت. على الرغم من أن القاعدة التى تنشأ خارج الأفعال المرتبطة بالعاطفة ما هى إلا تعبيرات لقاعدة الالتزام المتبادل، فإن القاعدتين تحظيان باستقلال معين، الأمر الذى يفسر لماذا تظلان متلازمتين حتى تنتهى العلاقة نفسها. وعندما ينفصل الفرد عن زوجته أو يقطع علاقته مع زميل، فإن الفرد يتحرر من جميع المطالب القائمة على الحب والالتزام، لكنه لا يستطيع أن يتجاهل جميع ما حدث أثناء استمرار العلاقة. إن المودة أو الحب من الممكن أن يكونا حدثا عارضا ولا يدوم طويلاً، غير أن إرثه الأخلاقى الذى يأتى فى شكل التزامات مكتسبة من الممكن أن يدوم مدى الحياة.

لا يمكن أن تظهر وتدوم العلاقات الشخصية ما لم يكن الأفراد الذين يقيمون هذه العلاقات ملتزمين تجاه بعضهم البعض، وينظرون إلى بعضهم البعض نظرة خاصة. إن مبدأ عدم المساواة متأصل فيها، نظرًا لقاعدتها السيكولوجية، ونظرًا لأنه جزء لا يتجزأ من أخلاقياتهم الداخلية. وقد تساءل ويليام جودوين "Willaim Godwin": "ما هو السحر الموجود فى ضمير المتكلم "My"؟"، ما لم يتم استخدام ضمير المتكلم بمعنى وصفى وإسنادى، فإن ذلك يعنى درجات مختلفة للمماثلة أو الأحادية. فأن نقول إن هذا

الشخص "صديقى " أو أن هذه السيدة "زوجتى"، فإن هذا يعنى أنهما جزء من هويتى، الأمر الذى يجعلنى ملزما تجاههما، ويعنى أيضًا أنهما يعطيان معنى لحياتى، إن لم يكونا هما حياتى بالفعل. لذا، يوجد سحر فى ضمير المتكلم "My"، مثل إعطاء عمق وسعة للضمير "I" إذا أبعدنا الضمير المفرد وجميع الضمائر التى تشكل جزءًا منه، عندئذ تفقد الحياة البشرية فرديتها وكثيراً من معانيها وعمقها.

التحيز وعدم التحيز[٢]

سوف تصبح الحياة البشرية حياة ضحلة، وربما لا يمكن تصورها، إذا افتقدنا العلاقات الشخصية الحميمة، وهذه العلاقات تستلزم مبدأ أخلاقيًا لعدم المساواة. زعمتُ من قبل أن جميع البشر يحظون بقيمة متساوية، وأن آداب السلوك تتضمن قيمة غير منحازة لمطالب الجميع الذين يتأثرون بتصرفات وأفعال الفرد أو من الممكن أن يتأثروا بها. المبدأن الأخلاقيان لهما اتجاهات مختلفة، فأحدهما يميز هؤلاء الذين يرتبط الفرد بهم بروابط وعلاقات خاصة، بينما الآخر يحدد حقوق من ليست لهم مكانة خاصة. التوتر بين المبدأين يذهب إلى جوهر الحياة الأخلاقية نفسها، وكانا عرضة لنقاش وجدل لما يقرب من قرنين من الزمان. ومن أجل الوصول إلى حلول جذرية لإنهاء هذا التوتر والنزاع، توجد أربع محاولات مختلفة. وبما أن هذه المحاولات معروفة جيداً، فإن استعراضًا مختصراً لموضوعاتها الأساسية قد يفى بالغرض.

الأول: قد يزعم الفرد أن قواعد السلوك لمبدأ التحيز تمثل القاعدة السلوكية الحقيقية فحسب. إن الأسباب المرتبطة أخلاقيًا تكون غير شخصية وموضوعية وشاملة، ولا تضع فى الاعتبار الروابط الشخصية والعلاقات الاجتماعية الطارئة. ينبغى أن يتجاوز البشر العلاقات الاجتماعية الطارئة، ويقيموا علاقات مع بعضهم البعض بدافع إنسانيتهم المشتركة. بما أنهم يحظون بقيمة متساوية، فإن الاحتياجات الأكبر تتطلب حقوقًا ومطالب أكثر، بغض النظر عن علاقة الفرد بالأشخاص الذين يسعون إلى إقامة

علاقة حميمة معه. حقيقة أن إنسانة ما تكون والدتى أو زوجتى لها أهمية ومدلول عاطفى، لكن ليس لها مدلول أخلاقى، ومطالب هذه الزوجة أو الأم لا تحمل ثقلا أكبر من مطالب الآخرين(٣).

تتعرض وجهة النظر هذه لانتقادات عديدة؛ فهى تميز تمييزًا شديدًا بين إنسانيتنا والعلاقة الخاصة المتنوعة التى نغوص فيها. إنسانيتنا – كما وصفها هيجل – هى إنسانية واقعية متماسكة عالمية، ويمكن التعبير عنها وشـــرح ما بداخلنـــا من مشاعر وأفكار. أما العلاقات الخاصة المتنوعة فهى علاقات عارضة، بمعنى أنها من الممكن أن يشترك فيها أفراد مختلفون أو تتخذ أشكالاً مختلفة، لكن ليس بمعنى أن هذه العلاقات هامشية أو طارئة للحياة البشرية. هذه العـــلاقات تضيف ثراءً وعمقـًا للحياة، وتشكل جزءا لا يتجزأ منها. إن مطالبهم مهمة جدًا، مثل المطالب التى تشتق من إنسانيتنا المشتركة.

تحظى العلاقات الشخصية بسمة فريدة تحدد مدى المساواة. قد يقع الفرد فى حب امرأة دون غيرها، وقد يحب هذا الرجل ويقيم معه صداقة حميمة دون الآخرين، وفى كل حالة يتطلب التزامـــات معينة. وعلى النقيض من ذلك، فـإن مبـدأ المساواة أو الحيادية يتطلب أن تكون هذه العلاقات قائمة على اعتبار حذر لاحتياجات الآخرين. لا ينبغى على الفرد أن يقع فى حب امرأة تروق له، لكن ينبغى أن يقع فى حب امرأة تعيش فى عزلة وتحتاج إلى حب هذا الفرد، أو إنسانة مولعة بالجريمة، ومن الممكن أن تستقيم حياتها إذا ما وقعت فى حب هذا الفرد. وينبغى على الفرد أن يقيم صداقة حميمة ليس مع شخص ما يستمتع بمصاحبته، لكن بالأحرى مع شخص منطو وحيد يجد من الصعب أن يقيم صداقات وعلاقات مع الآخرين، ويحتاج إلى صداقة الفرد أكثر مما يحتاج الشخص الأول. مثل هذا المنهج هو أسلوب مؤكد لتدمير العلاقة، مع افتراض أنه من سلطتنا أن نقرر من نحب ونرغب. أولئك الأفراد الذين يقيمون علاقات حميمة مع بعضهم البعض ملزمون بإيجاد حب للفرد واصطناع صداقة، ولو كانت غير مخلصة، وارتباط عاطفى عميق، الأمر الذى يكمن فى جوهر هذه العلاقات ويعطى

معنى لها. تبدأ العلاقات الشخصية بصفة عامة باعتبارات أخلاقية على نحو مستقل، ويأتى مبدأ المساواة فى آخر الأمر لينظم سلوكياتنا.

إذا كان مبدأ عدم التحيز القاعدة الوحيدة للسلوك القويم، فإن الفرد إما أن يكون بحاجة إلى تجنب العلاقات الشخصية، وإما أن يحدد ويبنى العلاقات الشخصية بحيث لا يكون لدى الأفراد مطالب أخلاقية. وقد دافع الفلاسفة اليونانيون القدامى عن كليهما، وقد ظهر المنظرون الأوائل الذين تبنوا وجهة النظر هذه فى الغرب، ولم يكن يوجد الكثير ليقال عنها. إن الفيلسوف اليونانى القديم الذى اشتهر بالحكمة هو مواطن للعالم، بدون أسرة وأصدقاء، وغير ملزم أخلاقيًا وعاطفيًا تجاه أى فرد، ومن ثم مهيأ بطريقة متساوية ومتاح للجميع؛ بينما يفضل الأفراد المنعزلون الذين لديهم القدرة على أن يعيشوا مثل هذه الحياة، فلا يكون هناك ارتباط بالأغلبية الكاسحة للنوع البشرى، لذا يرفض بعض الفلاسفة اليونانيين القدامى غطرسة هؤلاء الأفراد على اعتبار أنهم غير قادرين على ا لتعامل مع الحياة الأخلاقية.

بقدر اهتمام الفلاسفة الحكماء، فهم لديهم روابط والتزامات متعددة ملزمة لا يجوز إغفالها. هم يحيون داخل مجتمع معين، يستفيدون من استقراره ورخائه وحمايته وموارده الثقافية، إن لم يرغبوا فى أن يعيشوا كأشخاص تعتمد على الآخرين، فهم لديهم التزامات نحو هذا المجتمع الذى يعيشون فيه وليس المجتمعات الأخرى. هم أيضًا لديهم التزامات وحقوق نحو والديهم وزملائهم فى الدراسة والعمل، الذين لا يستطيعون أن يعاملوهم كغرباء. باختصار، حتى الحكماء يكونون محملين بأعباء أخلاقية ومعرضين لحقوق ومطالب خاصة.

أما البديل الآخر الذى يحظى فيه الفرد بعلاقات خاصة مع أسرته وأصدقائه وبلده؛ فلم يسفر عن الأفضل. هذه العلاقات لا يمكن أن تتشكل وتستمر ما لم يُلزم الفرد نفسه تجاه هؤلاء الأشخاص الذين يقيم معهم علاقات وطيدة، ويعترف بقوة علاقاتهم الخاصة. لا أحد يريد أن يستثمر العلاقة عاطفيًا ويعانى من تقلبات الظروف والأحوال المتعذر اجتنابها؛ إذا لم يتم معاملة الفرد بطريقة مختلفة عن الغرباء. فضلاً عن أن

العلاقات الخاصة تنمو مع مرور الوقت وتتضمن مواقف عاطفية لا حصر لها من الحب والمساعدة، الأمر الذى يلزم الفرد برد المعاملة بالمثل انطلاقا من العرفان بالجميل والشكر والإنصاف فى المعاملة، وتبادل المنافع، ومن ثم لدواعى مبدأ عدم التحيز نفسه. المدافعون عن عدم التحيز لا يمكن أن يعتزوا باستمرار بالعلاقات الخاصة ويتجاهلوا آلياتهم السيكولوجية والقواعد الداخلية للسلوك وآدابه.

الثانى: قد يتخذ الفرد وجهة النظر المعارضة التى تقر أن قواعد السلوك وآدابه للتحيز فحسب، هى التى تمثل قواعد السلوك الحقيقية. تنشأ جميع المطالب الأخلاقية من علاقات قوية تقيم الروابط بين هؤلاء الأفراد الذين نقيم معهم علاقات وطيدة ونخلق التوقعات والآمال. لا نواجه فى الحياة البشرية الرجال أو النساء، لكن نواجه الأفراد الذين ينخرطون معنا فى علاقات معينة. الإنسانية المشتركة هى شىء مجرد، فهى ليست علاقة أخلاقية ولا يمكن أن تخلق فى حد ذاتها المطالب والحقوق الأخلاقية. من وجهة النظر هذه، نجد أن قواعد السلوك وآدابه لمبدأ عدم التحيز تتضمن عيوبًا مزدوجة. فهى تعارض الاتجاهات الأساسية للطبيعة البشرية، كما أنها غير واقعية من الناحية السيكولوجية. هى تدمر أيضًا قاعدة العلاقات الخاصة نفسها، وتصف الحياة البشرية بأنها حياة لا تطاق من الناحية العملية. بينما نجد أن وجهة النظر القائمة على مبدأ عدم التحيز، التى كان لها صدى على بعض أتباع كثير من الكُتاب المحافظين والرومانسيين، مثل: "إبيقور" "Epicurus"، وإدموند بورك "Edmund Burke"، تشدد على أهمية العلاقات الخاصة وقواعد سلوكها وآدابها، فهى كانت مخطئة فى اتخاذ وجهة نظر ضيقة وغير مترابطة تجاه هذه العلاقات(٤). وقد زعمت من قبل لماذا ينبغى على الكائنات البشرية أن تحدد القيمة المتساوية، ولماذا تفرض مصالحهم الجوهرية حقوقا متساوية علينا. إذا كان شخص ما يتضور جوعًا أو كان يغرق، فسوف يُلقى باللوم على الفرد من الناحية الأخلاقية إذا لم يفعل شيئًا؛ نظرًا لأن الفرد لا تربطه بهذا الشخص علاقات خاصة. إن مطالبهم تخاطبنا كبشر، ولا يمكن تجاهلها أو رفضها لأمر لغوى أو مفاهيمى يضعهم خارج نطاق قواعد السلوك وآدابه. كما أن المصالح الجوهرية للآخرين تفرض حدودًا على مبدأ عدم التحيز المتأصل فى العلاقات الخاصة.

الأم الفقيرة محقة فى أن تفعل ما بوسعها لعلاج ابنتها المريضة، لكن لا يجوز أن تسرق جارتها أو تقتل غريبًا للحصول على المال الذى تحتاجه لدفع ثمن الدواء. كما أن الأصدقاء لهم حقوق على بعضهم البعض، لكن لا يجوز أن يشتركوا فى مؤامرة إجرامية لمنع إحقاق الحق أو منع إجراء العدالة عندما يقع فرد منهم فى مشكلة. إن السلوك الداخلى للعلاقات الخاصة يتم تنظيمه وتوطيده عن طريق السلوك الأشمل الذى ينشأ خارج نطاق مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية.

الأسلوب الثالث لحل التوتر بين السلوكين يوجد به اختلاف عن الأسلوب الثانى؛ فهذا الأسلوب يعطى تفوقًا للمبدأ الأخلاقى للتحيز، ويطرح عدم التحيز ليحد من إسراف مبدأ التحيز. وبناءً على ذلك، فإن حياتنا منغمسة فى علاقات خاصة عميقة ومحكومة بالحقوق والآمال المتأصلة فى هذه العلاقات. وبما أن الكائنات البشرية الأخرى أيضًا لها حقوق علينا، فنحن لدينا واجب سلبى بألاَّ نحدث ضررا بمصالحهم. بالنظر إلى العوائق التى يفرضها هذا الأمر علينا، فنحن أحرار فى تنظيم واتباع متطلبات علاقتنا الخاصة كما نشاء.

على الرغم من أن وجهة النظر هذه تقدم أسلوبًا واعدًا لتكامل واندماج السلوكين وتعكس مايفكر فيه الناس، فهى عرضة للانتقاد. ومثل وجهة النظر الثانية التى تم عرضها فيما سبق، فإن وجهة النظر منحازة، على الرغم من أن هذا الانحياز بمدى أقل، تجاه سلوك مبدأ عدم، التحيز ويقدم فحسب مساحة مقيدة بشدة لمبدأ عدم التحيز. وقد عرضت فيما مضى لماذا هذا الأمر خاطئ؛ فضلاً عن أن وجهة النظر هذه تفسر مبدأ عدم التحيز من وجهة نظر محدودة جدًا، وتؤكد على الواجب الذى لا يضر بمصالح الآخرين. وكما زعمت من قبل، فإن التمييز الصارم بين الواجبات السلبية والإيجابية غير محصن ولا يمكن الدفاع عنه، ومبادئ القيمة المتساوية، التى هى القاعدة للواجبات السلمية، تستلزم أيضًا الواجبات الإيجابية.

الاستجابة الرابعة هى مقلوب الثالثة، وتجد دعمًا من أنصار الشمولية الأخلاقية(٤). فهى تعرف السلوك بأسلوب منصف، وترى المبدأ الأخلاقى للتحيز كوسيلة له. وبناءً على

هذه الاستجابة، فإن قواعد السلوك وآدابه تستلزم منا أن نزن الحقوق المتساوية للكائنات البشرية، وأن نقابلها بتلك التى تكون أكثر أهمية أو نشجع على رغد العيش لمعظمها. هذا يصطدم بمشكلة واضحة تتعلق بالناحية العملية، ألا وهى: عندما يُفترض أن الجميع يفضلون الصحة العامة والسعادة للجميع، عندئذ لا يشعر أحد بالشعور القوى بالمسئولية الشخصية، ويتم تجاهل حقوق أولئك الذين فى احتياج لها. على سبيل المثل: سوف يتلقى الطفل عناية كافية إذا كانت سعادته وصحته العامة لم تلق بالمسئولية الأولية على والديه. لذا، فإن الواجب العام لدعم السعادة البشرية يتم على أحسن وجه عن طريق تقسيمه بين الأفراد المختلفين، معتمدين على أشياء كثيرة، مثل: علاقاتهم الخاصة ومعرفتهم الشخصية، واستمرارهم فى العلاقة، والقدرة على دعم مصالح أولئك الذين نقيم معهم علاقات وطيدة. تشكل العلاقات الخاصة كذلك تقسيم العمالة، وتكون أداة إدارية واقعية لتأدية الواجبات العامة بطريقة أكثر فعالية.

على الرغم من أن وجهة النظر هذه سليمة فى رفض التعارض الجذرى بين سلوكيات التحيز وعدم التحيز، علاوة على أنها تقر أن مبدأ التحيز يدرك مبدأ عدم التحيز، فإن هذا يعد أمراً غير مقنع. إن لغة تقسيم العمالة والواجبات والأداة الإدارية تخلق شعوراً لدى كل فرد بتحمل المسئولية، وأن تكون لديه أهداف واضحة، ويتعرف على أفضل الطرق لتوزيع المهام الضرورية. تختلف الحياة الأخلاقية عن هذا اختلافاً كلياً، ويتم فهمها أكثر عندما يتم تشكيل فكرة ورؤية لهذه اللغة، حتى فى شعورها المخفف والاستعارى. بينما نمتلك مجالات عملنا الخاص بنا، فإن واجباتنا لا تكون مقصورة عليها. كما أن لدينا واجبات سلبية و إيجابية تجاه الآخرين تقع خارج نطاق مجالاتنا المقسمة. إن لغة تقسيم العمالة تحيلهم إلى نسيان أو إهمال أخلاقى، ولا تعطيهم اعتباراً فحسب، ولكن تشير إلى أنهم أقل أهمية، أو حتى إنهم لا يمثلون أهمية مطلقًا.

أما فيما يتعلق بوجهة نظر الفرد عن العلاقات الشخصية، فإن وجهه النظر هذه تعطى اعتبارا شبه إدارى مضللا لهم. فوجهة النظر هذه تطلب من الفرد أن يتقرب إلى والديه وأطفاله وزوجته؛ ليس لكونهم أولاده أو زوجته أو والديه، ولكن لكونهم ممثلين للمجتمع أو النوع البشرى، ولكونهم شاغلين للمنصب الأخلاقى. وعند فعل هذا،

تتجاهل وجهة النظر السابقة الفردية والتوحد للعلاقة وتحولها إلى شىء مختلف كليةً. يهتم الفرد بوالديه وأطفاله ليس بسبب أن الفرد يحتاج إلى أن يهتم بهم، أو أن الفرد ملزم بواجب عام نحو ترقية معيشة الإنسان، لكن يهتم بهم لأنه ملزم بهم ويحترم حقوق ومطالب العلاقة. هذا يفسر لماذا هم سوف يشعرون بحق أنهم مهانون إذا تم إبلاغهم أن الفرد يهتم بهم؛ ليس بسبب أنهم يعنون الكثير بالنسبة لهذا الفرد وأنهم كانوا جزءًا من حياة هذا الفرد، ولكن بسبب أنهم وقعوا داخل نطاق مسئولية الفرد المفروضة عليه اجتماعيًا.

حل التوتر

وهكذا، فإن سلوكيات عدم التحيز والتحيز تعدان شكلين شرعيين للأخلاق، ولا يمكن فصلهما على اعتبار أنهما لا يمتان لقواعد الأخلاق والسلوك بصلة أو على أساس شكلهما المتدنى(٦). وعلى الرغم من أنهما متداخلان، فإنهما يرتكزان على قواعد مختلفة، فواحدة ترتكز على روابط خاصة والتزام متبادل، وأخرى ترتكز على إنسانيتنا المشتركة ومبدأ القيمة المتساوية. وبما أن لهما قواعد مختلفة، فإحداهن لا تستطيع أن تحول الأخرى. كل منهما محورى للحياة الأخلاقية، ولا يمكن تجاهل مطالب وحقوق أحدهما عن طريق هؤلاء الذين لا يملكون علاقات خاصة، كما فى حالة الزاهدين والراهبين، وقد لا يكون حتى عن طريقهم؛ نظرًا للروابط الباقية فى المجتمع الذى يحيون فيه عندما يدخلون فى صراع، فلا يوجد مبدأ محايد لإنهاء هذا الصراع. إن تقبل العواقب، غالبًا يُنظر إليها كمبدأ، مُلزم لسلوك مبدأ عدم التحيز ولا يكون حياديا؛ فهو يضع فى الاعتبار عدد الأفراد الذين يتأثرون بأفعال الفرد، أو حجم السعادة والسرور أو رغد العيش، أو مهما كان أى شىء آخر اعتاد على أن يُقيم العواقب، ويتجاهلون علاقة الوكيل بهؤلاء الذين ينخرطون فى إقامة علاقات وطيدة، والوزن الأخلاقى لمطالبهم وحقوقهم. يحتاج الفرد فى مواقف الصراع إلى تقييم العلاقة الخاصة، والثقل النسبى للحقوق، واحتياجات هؤلاء الذين يقيمون علاقات وطيدة كمعارضين للآخرين، وظروف الفرد،

وهكذا. طلبات التحيز يكون لها الأولوية فى بعض الأحيان، وفى مناسبات أخرى يكون لعدم التحيز الأولوية. إعلاء القيمة هو نشاط معقد يتضمن الإحساس بالمواقف التى تساعدنا على الفهم وإدراك الهوية والالتزامات الجوهرية للوكيل الأخلاقى. فلا يمكن أن تستقر عن طريق بعض القواعد الأخلاقية المتغيرة، وقد يصل الأشخاص الجادون أخلاقياً إلى نتائج مختلفة(٧).

على الرغم من صعوبة القضاء على الصراع القائم بين مبدأى عدم التحيز والتحيز – مثل الذى بين سلوك الرجل الصالح والمواطن الصالح (أرسطو) أو بين المسيحى والسلوك السياسى (ميكافيلى) – ومهما يفعل الفرد؛ فإن من المحتمل أن يترك بعض درجات عدم الارتياح الأخلاقى، على الرغم من هذا فإنه يمكن تقليص هذا الصراع عن طريق إعادة بناء علاقتنا الخاصة مع الكائنات البشرية بصفه عامة.

تتضمن العلاقات الخاصة مبدأ التحيز ولا يمكن أن تستمر بدونه . غير أننا نتعرض أيضاً لحقوق ومطالب الكائنات البشرية الأخرى ونلزمهم بالواجبات السلبية والإيجابية. لذا، فإن المسألة تكون متوازنة، مع تحديد ما نوع ودرجة التحيز التى ينبغى أن يُسمح بها حتى تتمكن العلاقات الخاصة من البقاء والاستمرار، وحتى تتقابل الطلبات الأساسية لمبدأ المساواة. حقيقة أن العلاقات الخاصة تتطلب عدم المساواة لا يعنى ضرورة وجود نهاية مفتوحة لها. هم يعترفون بدرجات عدم المساواة، ويمكن تشكيل حدودها عن طريق مبدأ المساواة. يحافظ مثل هذا المنهج على استمرار مبدأ عدم المساواة، ويضعها فى وضع قيم فى الحياة البشرية، لكن يضعها ضمن إطار أخلاقى أوسع يحدد مجالها ومحتواها.

وسوف أسوق مثالاً يشرح هذه النقطة. فالأب ينبغى أن يمنح أطفاله أفضل تعليم على قدر ما يستطيع، كما يساعدهم على شق طريقهم فى الحياة. هذا يؤكد التزامه نحوهم، وهذا ما يتوقعه هؤلاء الأطفال من أبيهم؛ على اعتبار أن هذه الرعاية جزء من علاقتهم. لكن، بما أن الوالد لديه واجبات سلبية وإيجابية تجاه الآخرين، فهو ليس حرا فى أن يهب ثروته بالكامل لهم، أو يستخدم هذه الثروة لإشباع نزواته وإرضاء طلباتهم

غير المعقولة، كما أنه ليس حرا من الناحية الأخلاقية ليسمح لنفسه بأن يتولى أمرهم لدرجة أنه لايكون لديه الوقت أو الطاقة أو العاطفة للاهتمام بالآخرين. هو يقدم جزءا من وقته وطاقته ورعايته وثروته للآخرين، والجزء الآخر يكون من نصيب عائلته وأصدقائه. هم قد يستاءون من هذه القيود، الأمر الذى يضر بحسن علاقاته مع الآخرين. لكن، قد لا تكون هذه هى الحالة إذا نظروا إلى هذه القيود وتقبلوها كأساس لعلاقاتهم، وحددوا مطالبهم وآمالهم المتبادلة وفقًا لهذا. فى هذه الأمور تلعب القيم الأساسية الاجتماعية والثقافة الأخلاقية دورا حيويًا. إذا أصبحت وجهة النظر هذه هى العادة الاجتماعية المهيمنة، فإن الجميع الذين يدخلون فى علاقات خاصة سوف يضعون إطارا لمطالبهم بطريقة ملائمة، ويشعرونهم بالسعادة وبأنهم هم الأفضل بمجرد أن يفقدوا محدوديتهم وحصريتهم. ترتكز جميع العلاقات الاجتماعية - بما فى ذلك العلاقات الوطيدة - على توقعات وآمال معينة، تحدد وتعرف طبيعة وحدود التحيز. وهذه التوقعات والآمال لا تكون متأصلة فى هذه العلاقات لكن يتم تحديدها اجتماعيًا.

إن التوفيق بين الفضيلتين (عدم التحيز والتحيز) يعد أمرا محوريًا لكثير من الديانات الكبرى ومجتمعات ما بعد الحداثة وبعض المجتمعات الحديثة[٨]. هم يصرون على أن الآخرين لهم حقوقٌ فى موارد الفرد ويُلْزِمُون أفرادهم أن يخصصوا نسبة من ثروتهم ودخلهم لرفاهية الفقراء والمحتاجين. لا يعد هذا إحسانا أو نزعة لتقديم أعمال الخير، لأن ما يعطيه الفرد للآخرين يخصهم كحق أو بالأحرى كواجب على الآخرين أن يؤدوه. لكن ما يبقى هو مقصور على الفرد، ويتم استخدامه حسبما يروق للفرد، ولا يكون الفرد فى هذا مسئولاً عن الآخرين. قد يختار الفرد أن يعطى جزءًا منه للآخرين، ومن ثم يكون عملاً من أعمال البر أو الإحسان، أو قد يخصصه لنفسه أو لأصدقاء أسرة فرد ما.

كثير من الديانات والمجتمعات تلزم أفرادها بتخصيص؛ ليس جزءًا من مواردهم المادية فحسب ولكن جزءا من أنفسهم أيضًا لمواطنيهم. هم ينتظرون من أفراد المجتمع أن يكرسوا وقتهم وطاقتهم وأفكارهم واهتماماتهم وخدماتهم للآخرين، وأن يفعلوا هذا

على اعتبار أنه جزء من أسلوب حياتهم عن طريق ابتكار معايير اجتماعية ملائمة وطقوس وممارسات وزيارة الأماكن المقدسة. لا يخرج آخرون عن حدود العلاقات الخاصة، فهم حاضرون من البداية نفسها، ويشكلون القيم الأساسية والمبادىء الأخلاقية للعلاقات الخاصة. نجد القاعدة الأخلاقية نفسها فى إعادة توزيع عائد الضريبة، وكذلك النظام الاجتماعى الذى تكون فيه الدولة مسئولة عن رفاهية مواطنيها. هم يفترضون أن المحتاجين لهم حقوق ومطالب قوية على أولئك الذين يمتلكون الموارد لمساعدتهم. وبما أننا لا نقدر هذا دائما، أو بما أن استخدام هذه الموارد يحتاج تنسيقا جماعيا، فإن المهمة تئول إلى الدولة بطريقة رسمية. كما أن أسلوب تعريف سلوك العلاقات الشخصية يتمسك بحقيقة العلاقات الخاصة الأقل حدة، والتى تعتمد على عضوية التنظيم المشترك أو المشاركة فى التجربة المشتركة. يتم التعرف فى كل حالة على المطالب والحقوق لأولئك المنخرطين فى العلاقات الخاصة، لكن يتم التفريق بينهم وبين الغرباء، ويتم تحديدهم وتعريفهم وفقًا لذلك. سوف أناقش هذا فى الفصل الثانى عشر فيما يتعلق بالمجتمع السياسى.

بما أننا ينبغى أن نعيد تعريف مجال ومحتوى القواعد السلوكية للعلاقات الخاصة، فيجب أن نعيد تعريف طبيعة وسلوك علاقتنا بالكائنات البشرية بصفة عامة. وحيث إن كثيراً من نظرياتنا الأخلاقية يحظى بدفعة عقلانية قوية، فهذه النظريات تفصل السلوك عن العواطف، وتعرف السلوك استناداً إلى القواعد والمبادئ العامة. وبناءً عليه، تظل الكائنات البشرية الأخرى بعيدة، كما تظل غريبة، وتعنى القليل لنا، وتواجهنا بموارد حاسمة للمطالب والحقوق مستقاة من خواص مشتركة. الاختلاف فى الرأى والصدع الذى بيننا وبينها يفصلنا عنها، وقواعد السلوك تبدو صارمة وقهرية.

الأسلوب الأكثر تماسكًا وثراءً فيما يخص الكائنات البشرية الأخرى يتمثل فى ألاَّ لا نراهم برؤية الآخرين المعممة (الاختلاف عن الغير) أو التشابه المجرد، لكن نراهم برؤية الخصوصية الواقعية على اعتبار أنهم كائنات مثلنا، يتطلعون إلى الحياة الرغدة،

ويعتنون بأسرهم وعلاقاتهم الوطيدة، ويحزنون لفقدانهم ويشعرون بنجاحهم. عندئذ، نضع أنفسنا في مكانهم، وندرك الآمهم وكفاحهم، ونشعر بهم ويشعرون بنا، ونرى أنفسنا فيهم وأنفسهم فينا، ونتعرف عليهم ونحدد شخصياتهم وهويتهم، ونعتني بهم كتعبير عن هويتنا المشتركة. نحن نعرف ماذا يكونون في مثل موقفهم هذا، فهم يشعرون بالمهانة، ويرون أطفالهم يعانون من نقص العناية الطبية، ويفتقدون العيش في أمان، وأن طموحاتهم تتحقق على المدى البعيد. علاقتنا بهم عندئذ تكون علاقة شخصية لكن هذه العلاقة مدانة عاطفيًا، وقائمة على إحساس نابض بهم، وكيف يشعرون ويعيشون حياتهم.

عندئذ، يبدون لنا ليس مجرد مصادر للمطالب والحقوق، لكن أيضًا أهدافا أخلاقية، فلا نعتبرهم غرباء ولكن نعتبرهم كائنات تُمثِّل أهمية لنا، ليس فقط أخلاقيًا ولكن عاطفيًا أيضًا. نحن نضع مطالبهم وحقوقهم في الحسبان، ليس فقط لأن مبدأ القيمة البشرية المتساوية يستلزم هذا، لكن أيضًا لأننا نكون صورة ذهنية عن مدى تأثرهم إذا لم نفعل هذا، والشعور المتعاقب بالانشغال بهم والتضامن معهم. عندما يتم تحقيق المعرفة الشخصية مع الكائنات الأخرى، فعندئذ تأخذ شكل حب لهم ورغبة عاطفية في رؤيتهم مزدهرين. وسواء أكان الشكل أقل تطورًا أم أكثر تطورًا، فإنه في النهاية شعور بالإنسانية، والمشاعر الطيبة تجاه الكائنات البشرية، أو ببساطة تقارب المشاعر. ينبغي أن نجد أساليب لتدعيم مثل هذه المشاعر والعواطف، ونستخدمها لإعطاء مبدأ المساواة قوته الأخلاقية والعاطفية. وكما زعمت من قبل، فإن هذه هي البداية التي تحدث في عالمنا المعولم، رغم شكلها الهش والعشوائي. نحن بحاجة إلى بناء وتدعيم هذا وتوحيد مشاعر الإنسانية عن طريق إعطائه أشكالا مؤسسية مناسبة.

في الوقت الذي نطور فيه مشاعر إنسانيتنا أو المشاعر المتقاربة ونؤكد على هويتنا الإنسانية، فإن علاقتنا بمواطنينا تستلزم بعض سمات علاقتنا الخاصة، مثل: الشعور بالاهتمام والارتباط العاطفي وبعض درجات التعرف المتبادل على الشخصية. هذا لا يعني أن ملايين الرجال والنساء يستطيعون أو ينبغي أن يقيموا علاقات وطيدة مع

بعضهم البعض مثل علاقتنا بعائلاتنا وأصدقائنا. هذا الأمر ليس واقعيًا من الناحية النفسية وربما يكون غير مرغوب فيه، لأنه قد يهدد تكامل العلاقات الخاصة التى تعتمد على تفردهم. لم تعد علاقتنا الآن مع الكائنات البشرية بصفة عامة تختلف عن علاقتنا الخاصة كمًا، لكن تختلف على وجه العموم فى درجات وقوة ترابطها. فعلاقتنا مع الكائنات البشرية وعلاقتنا الخاصة لا يمثلان عالمين منفصلين لـ"نحن" والآخرين، فثمة فرد يكون دافئ المشاعر، ومن ثم يعتمد على تحقيق الشخصية أو إثبات الهوية، والآخر يكون بارد المشاعر، ومن ثم يعتمد على السلوك المجرد وما ينطوى وراء هذا السلوك. هم يشكلون عالما أخلاقيا متفردًا مع دوائر مركزة محدودة على نحو متبادل ومتداخل، نستطيع أن نتحرك داخلها بسهولة وبطريقة متساوية. لم يعد مبدأ التحيز وعدم التحيز مفصولين، ونراهما كسلوكين متنافسين. فمبدأ التحيز قائم على مبدأ عدم التحيز ومندمج معه. ومبدأ عدم التحيز لم يعد مبدأً غير شخصى متسلط، لكنه مُشكل من مبدأ التحيز المعمم أو المكرر، ناظرًا إلى حياة الكائنات البشرية الأخرى فى صورة معرفتنا الخاصة بقيمتهم المتساوية.

الهوامـــش

(١) يميز Macintyre (1984, p.18) بين الأخلاق الليبرالية غير الشخصية والأخلاق الوطنية. هو يزعم - وهو مخطئ من وجهه نظرى - أن الوطنية أو النعرة القومية هى الفضيلة السياسية الأسمى، وهى تتعارض مع وجهة نظر المبادئ الأخلاقية المنصفة. ليست الوطنية بالضرورة فضيلة، الكثير يعتمد على كيفيه تعريفها وتحديدها وما إذا كانت الدولة الراعية جديرة بولاء الفرد. حتى عندما تكون فضيلة، فإنها لا تكون ولا تستطيع أن تكون الأسمى؛ لأن الدولة الراعية تحكمها مبادئ عامة معينة، تستطيع الدولة الراعية أن تكون، بل ينبغى أن تكون متماشية مع المبادئ الأخلاقية المنصفة، إذا لم تكن المصلحة الوطنية أسوأ - فيما يخص النقاش النقدى، انظر: Forst (1994).

(٢) لمزيد من النقاش المفيد، انظر: Barry (1995), Nagel (1991) and Nussbaum (1996).

(٣) ينبغى على الأفراد ألاّ يظهروا العاطفة الشخصية والحب للآخرين على أساس السمات الفيزيائية فحسب، لكن على أساس السمات الشخصية المرتبطة بالمبادئ الأخلاقية (Richard, 1991, p.94).

(٤) Oakeshott (1962,CH.3).

(٥) من أجل الحصول على بيان جيد، انظر: Goodin (1985 and 1987).

(٦) "W.H.Walsh, in Berki and parekh (1972)".

(٧) انظر: "Gewirth (1988)".

(٨) "Rousseau" لديه شىء مثل هذا العقل "(1979, P.441)" يخبرنا "Emile" فى كتابه بوجهة نظر زوجته "Sophie"، أنت المسيطر على مصيرى. أنت تعرفه جيداً. لكن لا تأمل فى جعلى أنسى حقوق الإنسانية. هم يكونون أكثر قدسية بالنسبة لى عنكم فى هذه النقطة، تضع "Sophie" ذراع حل عنقه وتمنحه قلبه. يحمل هنا "Rousseau" وجهة نظر بعيدة ويفسرها على أنها وجهة نظر هشة. حقوق الإنسانية ليست أكثر قدسية، ولا تفتعل بطريقة آلية تلك الحقوق التى لدى "Sophie" ما نحتاجه هو توزان بين الاثنين.

الفصل الثانى عشر

المواطنة فى عصر العولمة

زعمتُ فى الفصل الحادى عشر أن القواعد السلوكية لمبدأى عدم التحيز والتحيز تخلق حقوقًا ومطالب شرعية، واقترحت أساليب للتوفيق بين هذه الحقوق والمطالب فى سياق العلاقات الشخصية الوطيدة. والآن أريد أن أوسع دائرة التحليل بالتحدث عن المجتمعات السياسية، وأستعرض كيف نستطيع أن توفق بين واجباتنا نحو مواطنينا، وواجباتنا نحو الغرباء.

النسق الفكرى الحصرى

هيمنت الرؤية الحصرية للدولة الحديثة على النظرية والممارسة السياسية منذ ظهورها فى القرن السابع عشر(1). تتضمن هذه الرؤية الآراء المتداخلة الآتية:

أولاً: العالم مقسم إلى مجتمعات أو دول سياسية، وكل مجتمع له كيان مقتصر على ذاته قانونيًا وسياسيًا وحتى أخلاقيًا. أى إنسان هو مواطن فى دولة يمكن تعريفها وتمييزها، والدولة والمواطن ينتميان إلى بعضهما البعض. فالدولة ملزمة بمواطنيها ومسئولة عنهم، كما أن المواطنين يشعرون بأن الدولة تعتبر من ممتلكاتهم وخصوصياتهم. ثانيًا: أى دولة تعتبر دولة سيادية، بمعنى أن لها الحق فى إدارة شئونها الداخلية والخارجية كما يروق لها، بغض النظر عن أنها مسئولة تجاه الدول الأخرى أو الوكالات الخارجية. السيادة أمر غريزى ومتأصل فى الدولة. ما تمتلكه الدولة عن طريق فضيلة

مـاذا تكون وأى حق طبـيـعى تمتلكه يشبـه الأسلوب نفسـه الذى يفـتـرض أن البـشـر يحظون بحقوق طبيعية معينة عن طريق الحقيقة نفسها للإنسان. على الرغم من أن الأمور لا تصـير على هـذه الشـاكلة فى الممارسـة العملية، فكل دولة تطمـح إلى السيـادة وتعـتقد أن استقلالها أمر مشتبه فيه، وبأنها أقل من دولة عندما تكون لأسباب معينة غير قادرة على اتباع إرادتها الخـاصـة. ثالثًا: تستـقى الدولة شرعيتـهـا مـن مـواطنيـهـا، وواجبـهـا الوحيد يتمثل فـى دعم مصـالحهم الجمـاعية والارتقاء بها. هـى تملك الحق فى أن تفعل كل مـا تراه ضروريًا لتحقيق هذا الغرض. وعلى النقيض من ذلك، ليس للدولة الحق أن تفعل أى شـىء يلحق الضرر بهم. أخيرًا: المواطن لديه واجب أخلاقى نحو إطاعة الدولة، وهذا يفوق أى شـىء آخر، بما فى ذلك الواجبات العالمية تجاه بعضـهم البعض.

هذه النظرة الحصرية بـهـا عيـوب كثـيرة. وقد أدرك هذا كـثـيـر من كُتاب القرن السـابع عشـر، مـثـل: هـوجـو جـروشـيـوش "Hugo Grotius"، وفـرانسـيـسكو دى فـيـتـوريا "Francisco de Vitoria"، وفـرانسـيـسـكو سـوريز "Franciscu Suarez"،الذين تمسكوا بفكرة الاتحاد الإنسانى، وانزعجوا من أن تزعزع الدول الناشئة حديثًا هذه الفكرة عن طريق وضع نفسـها فى القمة كاتحادات مقتصرة على ذاتها أخلاقيًا، تقف بين الأفراد والجنس البشرى بصفة عامة. من الحقـائق الجزئية أن نقول إن الجنس البشرى مقسم إلى دول. إن إنسـانية المواطن لا تستنفد فى الدولة، والحدود الإقليمـية لا تنكر الروابط الأخـلاقية التى تتم بين البشـر، كمـا أن كل دولة تظل مغروسـة فى المجتـمع الإنسـانى الأوسع. يُقسم الجنس البشرى إلى كيانات، لكن هذه الكيانات تتجاوز وتفرض حدودا أخـلاقـيـة عليـهم. على الرغم من أن المواطنين هـم العـهـدة الأوليـة لبـلادهـم، فـإن هـؤلاء المواطنين لا يكونون عهدتها الحصرية. وكما زعمت من قبل، فإن الغرباء أيضًا يحظون باهتمام شرعى فى تحسين حـالتهم المعيشية، ويُلقى باللوم أخلاقيًا على كل دولة تسـىء معاملة هؤلاء الغرباء. حقيقة أن تصرفات وأفعـال الدول تؤثر على البشر خارج حدود الدولة فى عالمنا الذى يتسم بالاعتماد المتبادل، هذه الحقيقة تدعم وتقوى مسئولية الدولة وتفرض قيودًا أخلاقية أكثر عليها.

يعد مفهوم سيادة الدولة مفهومًا معقدًا ومتشابكًا كما تم تعريفه قديمًا. فهو مفهوم غير متماسك من الناحية الأخلاقية لأسباب قد تمت مناقشتها من قبل، فلا يوجد دولة متحررة أخلاقيًا مما يجعلها تقود وتدير شئونها الداخلية والخارجية كما يطيب لها. وهو أيضًا غير متماسك قانونيًا وسياسيًا لأن السيادة غير متأصلة فى الدولة أو حق من حقوقها الطبيعية. فقد تعلن جماعة من الناس أنهم دولة، لكنها لن تحظى بوضع وحقوق الدولة ما لم يتم الاعتراف بها من قبل الدول الأخرى وتجهيزها للتعامل معها كدولة. تستطيع هذه الدولة أن تحظى بحصانة التدخل الخارجي، ويستطيع مواطنوها أن يمارسوا أعمالهم التجارية ويسافروا إلى الخارج فى حالة اعتراف الدول الأخرى بها كدولة مثلهم، والموافقة على الواجبات الإلزامية المتلاحقة.

يتضح هذا الأمر فى تنفيذ الإقرار الدولى؛ حيث يتم معاملة الدول كوكلاء مستقلين على المسرح العالمى، يحظون بعضوية المنظمات الدولية، ويشتركون فى الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، كل هذا يحدث بمجرد الاعتراف بهذه الدول من قبل الدول الأخرى. بما أن الاعتراف يعتمد بصفة عامة على قدرة الدولة على فرض السيطرة على أراضيها، فإن فرض السيطرة هذه لا يخلق فى حد ذاته حقوقًا وحصانات لكيان الدولة. بينما الاعتراف أو الإقرار بين الأشخاص يمنح الواقع الاجتماعى للأفراد، فإن الاعتراف الدولى لا يدرج اسم الدولة القائمة بالفعل فحسب، لكنه أيضًا يشكلها جزئيًا ويمنحها حقوق الدولة. لذا، فإن سيادة الدولة مستقاة؛ ليس من إرادة مواطنيها فحسب، ولكن أيضًا من موافقة الدول الأخرى – ومن خلالهم – والجنس البشرى ككل. قد يتم الاعتراف بدولة ما من قبل الدول الأخرى، لكن ليست جميع الدول توافق على هذا الاعتراف، كما فى حالة الصين الشيوعية فى عام ١٩٥٠، أو أثناء تفتيت الاتحاد اليوغسلافى. يأتى عدم الاعتراف بهذه الدول إما لأسباب سياسية تعسفية، أو نظرًا إلى عدم التأكد ما إذا كانت هذه الدولة المعنية تتوافق مع شروط هذا الاعتراف أم لا. تحظى الدولة الجديدة بوضع وحقوق الدولة عند الدول التى اعترفت بها، ولكن ليست الدول الأخرى.

السيادة ليست غاية فى حد ذاتها ولكنها وسيلة، هى القوة التى تريدها الدولة من أجل مواطنيها لكى يحيوا حياة باختيارهم. أما فى شكلها التقليدى فهى غير عملية فى العالم الحديث. تتشابك جميع الدول الآن فى نظام قائم على الاعتماد المتبادل، ولا تستطيع أية دولة بمفردها أن تضمن أمنها الخاص بها، أو أن تخطط لاقتصادها، أو تحافظ على رخائها بمفردها دون الاستعانة بالدول الأخرى، ناهيك عن مواجهة المشاكل المشتركة، مثل: التلوث، والاحتباس الحرارى، وتجارة البشر والمخدرات، وانتشار الأمراض المُعدية. كل دولة عليها أن تختار ما بين أمرين: إما أن تؤثر العزلة وتتعامل بأسلوبها الخاص وتتجنب التحالفات والمنظمات التى تقيد قدرتها على العمل، أو تتعاون مع الآخرين وتوافق على الحدود التى يفرضها الآخرون على حرياتها. فى الحالة الأولى: تستعيد الدولة سيادتها لكن تظل معرضه للقوى الخارجية وعواقب أفعال الآخرين التى تفتقد إلى التنسيق والتنظيم. فى الحالة الثانية: حرية الدولة تكون محدودة لكن تتزايد قوتها على التأثير فى الأحداث وتحقيق أهدافها الأساسية. وإذا حكمنا العقل نجد أن اختيار التعاون مع الدول الأخرى هو الاختيار الأفضل للعمل. لا تعنى القوة انتصار طرف وهزيمة الآخر، بل تعنى تقاسمها مع الآخرين؛ لأن هذا لا يخلق قوة أكثر فحسب من القوة التى كانت موجودة من قبل، ولكن أحيانًا يكون هو السبيل الوحيد للحفاظ على هذه القوة. عندما تتقاسم جميع الدول السيادة وتتعامل مع بعضها البعض بشكل تعاونى، فإن الدول المعنية لا تكون خاضعة لبعض السلطات العليا، لكنهم بالأحرى يكونون شركاء فى وحدة أكبر ويقررون بطريقة جماعية حدود حرياتهم(٢).

فى وجهه النظر الحصرية، يتمثل الواجب الوحيد للدولة فى دعم مصالح مواطنيها. وللمرة الثانية يعد هذا من أنصاف الحقائق. ينبغى على البشر الذين يحملون واجبات والتزامات تجاه الآخرين ألاَّ يلحقوا الضرر بالمصالح الضرورية للآخرين، وأن يساعدوهم داخل حدود قدراتهم بأن يستمتعوا بالحياة الكريمة التى بدونها لا يمكن أن تتحقق الحياة الجديرة بالاحترام. الدولة هى الوسيط الذى يفى الأفراد من خلاله بهذه الواجبات ويعبرون عن طبيعتهم الأخلاقية. بينما يحظى المواطنون بالحق الأول على دولتهم، فإن الآخرين أيضًا يمتلكون حقا عليها، وعلى الدولة أن توازن بين حقوق

مواطنيها وحقوق الآخرين. لذا، لا يجوز أن تحدد الدولة مصالحها وتسعى إلى تحقيقها بطريقة تلحق الضرر بمصالح الآخرين، كما ينبغي أن تتقاسم مواردها مع الدول التى تحتاج إلى هذه الموارد. المصلحة الذاتية الوطنية شىء، لكن الأنانية الوطنية شىء آخر، وينبغى التفريق بينهما. فالمصلحة الذاتية الوطنية تعترف بالمصالح الشرعية للآخرين وتعرف نفسها وفقًا لذلك، بينما الأنانية الوطنية لا تضع الآخرين فى الاعتبار، وتجبرهم على الدخول فى مطارده عنيفة من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة بهم.

تصبح القيود الشديدة لوجهة النظر الحصرية للدولة واضحة فيما يتعلق بالتدخل الإنسانى، وتستحق فحصا وتدقيقا حذرا[٣]. يعد هذا التدخل ظاهرة شائعة وحديثة نسبيًا، ظهرت فى بعض الحالات كقناع لإعادة تنظيم العالم لكى يناسب المصالح المهيمنة، وظهرت فى حالات أخرى للتأكيد على التضامن الإنسانى فى أوقات الأزمات. وفى كل حالة، يعكس التدخل واقع العالم الذى يتسم بالاعتماد المتبادل، واستجابتنا غير المؤكدة له تعكس فشلنا فى تطوير نظرية سياسية كافية تتصل بهذا الواقع.

عندما تشترك الدولة فى أعمال الإبادة، أو تعامل مواطنيها معاملة سيئة، أو تنهار جراء تأثير حرب أهلية، فإن باقى دول العالم تشعر بواجب التدخل. لكن مثل هذا التدخل الإنسانى له تناقض ظاهرى. فوفقًا لوجهة النظر الحصرية، إن الدولة تنتهج سلوكًا بالغ القسوة هو فى مصلحة مواطنيها، وليس الغرباء، لكن التدخل الإنسانى يتخذ وجهة نظر مغايرة. تعنى وجهة النظر الحصرية ضمنًا أن الدولة ينبغى أن تستخدم فحسب أموال دافعى الضرائب لتعزيز مصالحهم، وتطلب من جنودها أن يحاربوا فحسب ويهبوا حياتهم فى الحروب الضرورية من الناحية الوطنية. التدخل الإنسانى يشير ضمنًا إلى أن الدولة قد تفعل الأمرين السابقين فى مصلحة الغرباء. وجهة النظر الحصرية تطلب من الدول حتمية احترام سيادة بعضها البعض، وأن يمتنعوا عن التدخل المتبادل؛ أما التدخل الإنسانى فيشير ضمنًا إلى أن هذا الأمر قد يكون مهيمنًا وفقًا لظروف معينة. الأسلوب الحصرى للتفكير يعنى ضمنًا أن المصلحة القومية بمفردها ينبغى أن توجه علاقات الدول مع الدول الأخرى، أما التدخل الإنسانى فيقتضى أن تتصرف الدولة بأسلوب غير منحاز وخالٍ من الغرض من موافقة معينة.

تقر وجهة النظر الحصرية أن الدولة التى تنخرط فى أعمال التدخل الإنسانى زيادة على سلطتها، فهى تسعى إلى تحقيق أهداف ليس من حقها ولا واجبها أن تسعى إلى تحقيقها، وتنتهك الشروط التى تعتبر أساسية. إذا رفض مواطنو الدولة دفع الضرائب أو رفض جنودها خوض غُمار حرب فى الخارج على أساس أنه لا دستورها ولا فهم الذات الضمنى اللذان يدعمان أى مجتمع سياسى يعطيها السلطة لفرض هذه الأعباء، ففى هذه الحالة سوف يكون من الصعب تقديم دفاع مُرض. وقد عبر صمويل هينتنجتون عن وجهة النظر هذه أحسن تعبير عندما قال: "من الأمور التى لا يمكن الدفاع عنها سياسياً ولا يمكن تبريرها أن أفراد القوات المسلحة الأمريكية ينبغى أن يُقتلوا لمنع الصوماليين من قتل بعضهم بعضاً". وقد أورد روبرت جاكسون "Robert Jackson" وجهة نظر مماثلة عندما صرح: "لا أدرى كيف أن الحكومات الديمقراطية تستطيع أن تضحى بشعبها إذا كانت مثل هذه التضحيات ضرورية لحماية حقوق الإنسان فى الدول الأجنبية، دون أن يوجد شىء آخر محل نزاع، ولا سيما مصالحهم الوطنية الحيوية"[٤].

لا يمكن أن يتوافق التدخل الإنسانى بسهولة عندئذ مع وجهة النظر الحصرية للدولة[٥]. بما أن كثيراً من الحكومات تشعر بأنها منساقة نحو وجهة النظر الحصرية، فهم يدافعون عنها بإحدى الوسيلتين الآتيتين الفاشلتين. الأولى: هم يزعمون أن وجهة النظر هذه تنصب فى المصلحة الوطنية لكون هذا الأسلوب هو الأسلوب الوحيد، أو على الأقل الأسلوب الأكثر قبولاً، لتبرير التضحيات بالمال والحياة داخل إطار الأسلوب الحصرى. على الرغم من أن هذا يعد حقيقة فى بعض الحالات، فإنه غالبًا ما يكون مضللا فى كثير من الحالات الأخرى؛ ويؤدى إلى لغة منمقة مضللة. ما هو أسوأ من ذلك، أن وجهة النظر هذه تشجع على التصرف بأسلوب معين واتخاذ وجهة نظر مغايرة لوضع الأشياء بطريقة صحيحة يتم فيها استعادة الماضى عن طريق تشكيل أنظمة مرنة والاستئثار بعقود مربحة لإعادة البناء فى الدول التى حدث بها تدخل إنسانى.

ثانيًا: يزعم قادة الحكومة أن الرأى العام يطلب التدخل الإنسانى. يهدف هذا إلى تشريع استخدام الدولة للقوة لأغراض لا يسمح بها النسق الفكرى الحصرى، والتغلب على قصور السلطة الناتج عن هذا. تواجه مثل هذه الإستراتيجية صعوبات. تزعم سلطة الحكومة بأن ما تكتسبه من هذا الأسلوب يكون غير مؤسسى، أى ليس جزءًا من نظام ثابت، ولا تمتلك الثقل نفسه الذى تمتلكه سلطتها المستقاة من الدستور لكى تسعى إلى تحقيق مصالح مواطنيها. أيضًا، بما أن الرأى العام، الذى مُنح وضعًا دستوريا الآن، معرض لتلاعب ومناورات وسائل الإعلام والحكومة وغالبًا يتم تقسيمه، فإن السلطة التى يُفترض أن تُمنح هى سلطة مشكوك فيها ومزعزعة بالفطرة. يعد الدستور فى الديمقراطية الدستورية هو المصدر الوحيد للسلطة، ويستطيع الرأى العام أن يشجع الحكومة أن تفعل ما هو واجب عليها لأسباب معينة. إن استخدام الرأى العام للحصول على الحقوق والواجبات التى لا يسمح بها دستور الدولة ما هو إلا عملية تحايل للحصول على هذه الحقوق والواجبات.

حتى عندما تتكفل الدولة بالتدخل الإنسانى، فإنها تظل معرضة لقيود مشوهة للنسق الحصرى. إن أفعالها تحدث خارج نطاق حدودها الإقليمية، لكن الدائرة الانتخابية التى يكونون مسئولين عنها، والتى من المحتم أن ترضيهم باستمرار تكون محلية. إن الانفصال بين الاثنين يقود إلى تحول الاختيارات. ولكى نضمن استمرار المواطنين فى دعم تصرفات الحكومة، فإنها تشعر أنها مضطرة إلى أن تطلب منهم أقل التضحيات المحتملة فحسب. ينبغى أن يتم الحفاظ على حياة جنودها مهما كان الثمن، وأن نضحى بهذه الحياة فحسب فى حالة إذا كان الأمر حتميا ولا يمكن تجنبه. إذا قلنا إن عشرين من الجنود أو المدنيين فى البلد التى يتم فيها التدخل الإنسانى ينبغى أن يُقتلوا لكى نحفظ حياة جندى واحد فى البلد التى قامت بالتدخل الإنسانى، أو إذا كان من المحتم علينا أن ندمر أو نخلى منطقة مأهولة بالسكان أو منطقة مزروعة فى البلد التى تم فيها التدخل الإنسانى لكى يعطى لجنودها ميزة استراتيجية، فإن هذا يكون تصرفًا مبررًا. البلد الذى يقوم بالتدخل الإنسانى يبسط الموقف تبسيطًا مفرطًا

لكى تصف الدولة التى تم فيها التدخل الإنسانى بصورة يُرثى لها بأنها دولة تفتقر إلى الموارد التى تبعث على الحياة، وأن تزعم أن قواتها تسعى إلى هزيمة الشخصيات الشريرة وبعث الأمل من جديد فى دولة فقدت الأمل.

السبب الأخلاقى الذى يكمن وراء وجهة النظر هذه هو سبب بسيط جداً. بما أن التدخل الإنسانى يقع خارج نطاق الواجبات الطبيعية للدولة كما تم تعريفها من وجهة النظر الحصرية، فإنه بحاجة إلى أن يأخذ صبغة شرعية من حيث المطلب الشعبى الذى يستطيع بسهولة الذهاب الى الأسلوب الآخر إذا بدأت صناديق حمل الموتى فى الوصول. ومن المتوقع من البلد الذى تُقدم له المساعدة أن يشكر البلد الآخر الذى قدم المساعدة بالتضحيات البشرية والمالية التى قدمها باسم الواجب، وأن يقر أن منقذها (البلد الذى قدم المساعدات) لا يمكن أن يهتم كثيراً باختيار التكتيكات والأهداف العسكرية، أو معاملته للسجناء وحتى المدنيين. داخل النسق الحصرى، يبدو التدخل الإنسانى بالضرورة كتصرف بدون مبرر للكرم، هذا التصرف الذى ولد خارجيا مزيجًا من الاحتقار والشفقة للبلد الذى يتم التدخل الإنسانى فيه، والذى أوقد شعور الاستياء نحو التضحيات التى يقدمها بلد قد تم ابتزازه أخلاقيًا. هذه العوامل فضلاً عن عوامل أخرى مرتبطة بها تزيل كثيراً من القيود الأخلاقية المعتادة حول استخدام القوة، كما رأينا مؤخرا فيما يتعلق بالسلوك المشين لبعض القوات الأمريكية والبريطانية فى العراق، وعلى نطاق أضيق فى أفغانستان.

المواطنة الموجهة عالميًا

هكذا، فإن وجهة النظر الحصرية للدولة تعد وجهة نظر لا تخلو من العيوب والنواقص، وهى بحاجة إلى أن يستبدل بها وجهة نظر شاملة أو وجهة نظر موجهة عالميًا. تعترف وجهة النظر هذه بالدول كمجتمعات ذات قيمة تحتاج إلى أن تحظى بالاستقلال، لكن تحدد موقعها داخل مجموعة من الدول والمجتمع الإنسانى الأشمل.

يسعى البشر ويحتاجون إلى الحرية لتنظيم وإدارة شئونهم دون تدخل خارجى لأسباب متداخلة عديدة. يتم التعبير عن استقلالهم وإدراك إرادتهم الجماعية من أجل تشكيل أنفسهم كجماعة منفصلة. هذا يمكنهم من أن يحيوا حياة باختيارهم ويعدوا شكلا للحكومة يُمكنهم من التعرف عليها وتحديدها، ويسهل الوصول إليها والاتصال بها. هم أفراد يملكون حق تقرير المصير والمصادر الفكرية والأخلاقية لكى يحكموا أنفسهم ويشكلوا أفكارهم الخاصة للحياة الكريمة. قد يرتكبون أخطاء، لكنهم ليسوا متفردين فى ارتكاب هذه الأخطاء، فضلاً عن أنهم يستطيعون أن يتعلموا من هذه الأخطاء. هم يتأثرون مباشرة بنتائج أفعالهم، ومن المحتمل أن يسعوا إلى تحقيق منفعتهم المشتركة عن أية وكالة خارجية قد تكون فى مصلحتهم. هذا يتحقق فحسب عن طريق إدارة شئونهم بأنفسهم حتى يتمكن الأفراد من استغلال ثقل قدراتهم وكفاءاتهم بالحكم الذاتى، وبناء روابط ذات اهتمام وتعاطف مشترك، وتنمية الثقة المتبادلة، وأن يروا مؤسساتهم ومجتمعهم بطريقتهم الخاصة، وأن يتعرفوا على هذه المؤسسات والمجتمعات ويشعروا بالمسئولية تجاههم بدرجات مختلفة.

تتصرف الدول من خلال مستويين. الأول: توجد ضمن الدول الأخرى وتُشكل عادات وتقاليد الدول. وبينما تمثل الكيانات الجماعية إرادة أفرادها لكى يعيشوا كمجتمعات مستقلة، فهى تواجه بعضها البعض كقوى متكافئة بغض النظر عن حجمها وسكانها وقوتها السياسية والاقتصادية. هى تحظى بحقوق والتزامات وواجبات متساوية، وتمثيل متكافئ فى المؤسسات الدولية، وتساهم بطريقة متكافئة فى وضع إطار للمواثيق والاتفاقيات والمعاهدات التى تلتزم بها. إن اتحاد الدول ليس ذلك المفهوم الذى وضعه الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز لطبيعة الدولة والذى يطلق عليه: **Hobbsian tate**، لكنه اتحاد دول متكافئة ومستقلة، تعرف وتدرك نفسها كمعرفتها لبعضها البعض على نحو متبادل، وتوافق على الالتزامات المتماثلة، كما يزعم هيجل[٦]. يحكم هذا الاتحاد قواعد، ويتم تشكيله عن طريق المؤسسات التى تضمن الاستقرار والتحضر فى علاقاتها، والالتزام المشترك باحترامها. وقد بدأنا منذ ستينيات القرن العشرين فى إيجاد شرعية لأنشطة الدول المختلفة بمقتضى القانون الدولى، وإخضاعها إلى ما يقرب من عشرات المعاهدات والمواثيق والاتفاقيات.

المستوى الثاني: تنغرس الدول فى المجتمع الإنسانى الأوسع وتشكل جزءًا لا يتجزأ منه على اعتبار أن هذه الدول عبارة عن اتحادات للبشر. هى اتحادات أخلاقية لكنها ليست مقتصرة على نفسها أخلاقيًا. الجنس البشرى أيضًا يعد مجتمعًا أخلاقيًا، ويحمل أفراده واجبات سلبية وإيجابية لبعضهم البعض. هذا يعنى كثيرًا من الأشياء. الكائنات البشرية عبارة عن مواطنين يمثلون مجتمعات معينة لكنهم أيضًا أعضاء فى المجتمع الإنسانى العالمى. لذا، لا توجد دولة تقف فى سبيل التفاعلات الطبيعية للكائنات البشرية والعلاقات القانونية الكثيرة لدرجة أنهم يختارون أن يقيموا هذه العلاقات فيما بينهم. يملك البشر مصلحة أخلاقية شرعية فى كيف يعيش الآخرون، وقد يعبرون عن همومهم واهتماماتهم بطريقة مباشرة أو من خلال وسيط لدولهم. مواطنو الدولة ليسوا مسئوليتها الحصرية، فضلاً عن أنها مسئولة عن التعامل مع باقى الجنس البشرى. يقع على عاتق المواطنين واجب والتزام تجاه الدولة لضمان أن هذه الدولة التى تتحدث باسمهم لا تحدد مصالحهم وتسعى إليها بأسلوب يلحق الضرر بمصالح الآخرين، وضمان تقديم المساعدة التى يحتاجونها لكى يحيوا حياة جديرة بالاحترام.

يختلف الأسلوبان اللذان تتعامل الدولة بهما، لكنهما يكملان بعضهما بعضًا. الأسلوب الأول يعتبر الدولة وحدتها الأساسية، والثانى يمنح التفوق للكائنات البشرية والمجتمع العالمى الذى يشكلونه. الأول يخبر الأفراد على اعتبار أنهم مواطنون لدول معينة، الثانى يرى الدول من خلال شكل الأفراد. المستوى الأول موجه فى الأساس نحو استقرار النظام العالمى، والثانى موجه نحو رفاهية الإنسان وسعادته. وعلى اعتبار أن المواطنين أفراد فى اتحاد الدول، فإن ما يحكم العلاقات البشرية هى قواعد وممارسات الدول التى تم الاتفاق عليها، أما على اعتبار أن المواطنين أفراد فى المجتمع الإنسانى، فإن ما يحكم العلاقات البشرية هى واجبات إيجابية وسلبية منصوص عليها وغير منصوص عليها رسميًا.

أية رؤية من الرؤيتين السابقتين غير كافية فى حد ذاتها، فاتحاد الدول يؤدى إلى رؤية حصرية لها بجميع محدودياتها، كما ناقشنا من قبل. الضغط على المجتمع البشرى فحسب من شأنه أن ينتهك استقلال الدول كما يعنى ضمنًا أن الدول الأخرى

والمؤسسات الدولية قد لا تحترم حدود الدولة وتتعامل مباشرة مع مواطنى الدولة. نحن بحاجة إلى أن نرى العالم كمجتمع للكائنات البشرية وكاتحاد للدول أيضًا، وأن نجعل آراءهم تنسجم مع بعضها البعض بقدر ما نستطيع. على الرغم من أن ميثاق الأمم المتحدة يشير إلى الاثنين، فإنه ينحاز بشدة نحو الأخير.

وهكذا، يعتبر المواطنون أعضاء فى كل من المجتمعات السياسية المعنية والمجتمع الإنسانى الأوسع، وهم لديهم واجبات والتزامات نحو مواطنيهم ونحو الغرباء أيضًا. تُنكر وجهه النظر الحصرية الواجب نحو الغرباء، وقد أوضحت من قبل الخطأ فى هذا التصرف. أما وجهه النظر الشاملة التى تختص بجميع دول العالم فتنكر الحقوق والمطالب الخاصة للمواطنين، وهذا يعد أيضًا أمرا خاطئا. تزعم وجهة النظر الشاملة أن المجتمعات السياسية هى مجتمعات طارئة بمعنى أن حدودها الفاصلة هى حدود اعتباطية، والعضوية ما هى إلا حادث عارض للميلاد، لذا، فإن مواطنى المجتمع السياسى لا يملكون حقوقًا ومطالب أقوى من الكائنات البشرية فى مكان آخر. يعتبر الحد الإقليمى للمجتمع السياسى هو حد فاصل بالتأكيد، بمعنى أنه يكون غالبًا محصلة للحروب الدولية أو الأهلية، أو الغزوات، أو قرارات الحكام الاستعماريين. لكن، أصبح الحد الإقليمى بمرور الوقت يستوعب المواطنين لدرجة أنهم يعيشون لأجيال هناك، وترتبط علاقتهم الشخصية والجماعية ارتباطًا وثيقًا بالإقليم. يعتبر الإقليم أيضًا القاعدة لحياة المواطنين المشتركة، كما أنه الموقع لتاريخهم، وشاهد على كفاحهم وانتصاراتهم ومصائبهم وكوارثهم. وقد تطورت دياناتهم وآدابهم وطقوسهم وممارستهم الاجتماعية وحياتهم الثقافية بصفة عامة وحملت نكهة محلية مميزة. يكتسب الإقليم أهمية أخلاقية وسياسية عن طريق هذه الأساليب وغيرها. يصبح الإقليم فى نهاية الأمر حقيقة جغرافية صلبة ووطنًا للأفراد، والمكان الذى يشكلون فيه صورهم، وفى المقابل يتشكلون عن طريقه، ولا يمكن فصله عن هويتهم الشخصية والوطنية.

إن الزعم بأن الميلاد فى مجتمع معين هو ميلاد طارئ يخلو من الأهمية الأخلاقية يعد خطأ مزدوجا. الحوادث العارضة ليست مجردة من الأهمية الأخلاقية. حقيقة أن الفرد ولد كائنا بشريا أو ولد بجسم معين هو حادث عارض، لكن لا يقلل من أن

إنسانية الفرد هى القاعدة لقيمة الفرد ومطالبه وحقوقه نحو الآخرين، أو أن جسم الفرد يعد جزءًا لا يتجزأ من هوية الفرد. فضلاً عن أن المناداة بأن الميلاد حادث عارض هو نصف حقيقة. الميلاد غالبا يكون مقصودا ومخططًا له من قبل الوالدين ويعبران عن رغباتهما لتوسيع عالمهما عن طريق تقديم عضو جديد لهذا العالم. والميلاد بمفرده لن يبلغ الذروة فى الشخص البالغ الكامل النمو إذا لم يرحب الوالدان ومؤسسات المجتمع الأوسع بالطفل ويربونه ويرعونه. الميلاد ليس مجرد حدث فيزيائى، لكنه حدث اجتماعى وثقافى، متضمنًا روابط وعلاقات خاصة مع المجتمع الأوسع. يعد هذا سببًا من الأسباب التى تفسر لماذا الفرد فى معظم المجتمعات يرث جنسية والديه، أو يحصل على هذه الجنسية بفضل كونه ولد فى إقليم معين.

يرتبط أعضاء المجتمع السياسى ببعضهم البعض عن طريق روابط لا حصر لها. فهم لديهم مصلحة مشتركة فى الحفاظ على مجتمع مستقر، ونظام من الحقوق والحريات الأساسية، ومناخ عام للتمدن والثقة المتبادلة. هم مطالبون بدفع الضرائب من أجل أن يستفيد الآخرون، وأن يضحوا بحياتهم من أجل بلدهم، وأن يؤجلوا احتياجاتهم الخاصة ويعطوا أولوية لاحتياجات الآخرين، وأن يتحملوا مشاركتهم فى عبء الحفاظ على الحياة المشتركة. هم يستفيدون – بأساليب مختلفة – من عضويتهم فى المجتمع، ويكتسبون واجبات والتزامات متبادلة قائمة على العدل والعرفان بالجميل. وبما أنهم ينشئون ويتربون داخل هذا المجتمع ويتشكلون به، فإنهم بصفة عامة أيضًا ملحقون به، ويتعرفون عليه بدرجات مختلفة، ويعرفون هويتهم على أساسه. هم يرونه على أساس أنه مجتمعهم، يشعرون بالمسئولية تجاهه، ويهتمون بشئونه، ويشعرون بالفخر عندما يحيا المجتمع بمقتضى مبادئه وأخلاقه ولا يحيد عنها، كما أنهم يشعرون بالخزى عندما يحيد المجتمع عن هذه المبادئ والأخلاق. العلاقات بين المواطنين من خلال الأشياء السابقة تعد شكلا من أشكال العلاقات الخاصة. على الرغم من أن هذه العلاقات الخاصة تفتقد إلى فورية وحميمية وشدة العلاقات الشخصية الوطيدة، إلا أن هذه العلاقات تتضمن روابط خاصة، والتزامات ودرجات مختلفة للتعريف بالذات. لذا، فإن المواطنين لديهم التزامات وواجبات نحو بعضهم البعض، الأمر الذى يفتقدونه تجاه الغرباء.

لكن، بينما نرتبط بمواطنينا بروابط خاصة، فنحن أيضًا لدينا واجبات والتزامات تجاه الغرباء. ينشأ هذا من مبدأ القيمة البشرية المتساوية الذى تم الحديث عنه من قبل. فى عصرنا الحالى يدعمنا عاملان هامان. الأول: أن كثيراً من الدول الغربية كانت مسئولة بشكل جزئى عن ظروف الحياة فى أجزاء أخرى من العالم بسبب الحقبة الاستعمارية، فقد صمموا اقتصادهم وأداروه ليناسب مصالحهم الخاصة، ورسموا حدودهم الإقليمية دون الالتفات إلى الاعتبارات التاريخية والعرقية، وفرضوا هياكل سياسية مرنة، واجتثوا من الجذور تكتلات شعبية كبيرة عبر القارات، وخلقوا تقسيمات عرقية ودينية وغيرها، وفى بعض الحالات باعوا واشتروا البشر كعبيد. على الرغم من انتهاء الحكم الاستعمارى الآن، فإنه انتهى فى حالات عديدة منذ ثلاثة قرون بشق الأنفس، وهو وقت قصير نسبيًا فى تاريخ الأمم. حتى بعد انتهاء الحقبة الاستعمارية، أصبحت الحياة السياسية والاقتصادية فى هذه المجتمعات عرضه للتلاعب والمناورات من قبل القوى الغربية، إما بطريقة مباشرة أو من خلال المنظمات الدولية والشركات متعددة الجنسيات والاتفاقيات التجارية الظالمة. ولا ننكر مطلقًا أن هذه الدول تتحمل كثيرا من المسئولية للأداء المخيب للآمال، لكن القوى الاستعمارية أيضًا لم تكن بريئة تمامًا، وهى ملزمة بعلاج آثار أفعالها الماضية والآنية.

أما العامل الثانى الذى يدعم واجبنا نحو الغرباء مرتبطًا بالإلزام الأخلاقى والسياسى فى عالم يتسم بالاعتماد والمتبادل، ذلك الأمر الذى ناقشته من قبل. إن أفعالنا وتصرفاتنا تؤثر على الدول البعيدة، ونحن مسئولون عن العواقب التى تقع على هذه الدول. نحن نواجه مشاكل مشتركة ولا نستطيع أن نتصدى لهذه المشكلات ونعالجها دون السعى إلى التعاون مع الآخرين، وأن نضع فى الحسبان مصالحهم. فى عصر العولمة الذى نحياه، تقدر الجماعات والمجتمعات نفسها بطريقة مقارنة، وأولئك الذين يشعرون بتجاهل أو معاملة غير عادلة يتولد لديهم إحساس بعدم الرضا ويتسببون فى دمار وتخريب أراض بعيدة. تقدم المصلحة الذاتية القائمة على الفكر لكل بلد سببا إضافيا يجعلنا نهتم بشأن الآخرين. عندئذ، يكون لجنسيتنا بُعد وطنى وعالمى. ومن أجل التيسير، سوف أطلق عليها جنسية ذات توجه عالمى. إنها أوسع وأعمق من

وجهة النظر التقليدية للجنسية، التى تقتصر على مجتمع سياسى معين، إنها أيضًا تختلف عن المواطنة العالمية. المواطنة العالمية تعنى ضمنًا أن الفرد هو مواطن فى هذا العالم، ليس لديه علاقات وروابط خاصة تجاه أى مجتمع، ولا وطن سياسى، ويكون فى حالة إبعاد أو اغتراب طوعى، وهو تعبير أطلقته مارثا نوسباوم "Martha Nussbaum"، تلك الحالة التى ترحب بها "مارثا"، لكن حينما توجد مشاكل تتعلق بهذه الحالة، فإن الكلام يقل عن هذه المشاكل(٧). عندما يتربى وينشأ الفرد فى مجتمع معين، عندئذ يفهم الفرد هذا المجتمع بطريقة أفضل عن أى مجتمع آخر، ويرتبط به بروابط عديدة، ويتعرف عليه ويحدده بدرجات مختلفة، ويهتم بشئونه اهتمامًا كبيرًا، ويشعر بمسئولية تجاهه، ولا يستطيع أن يتعامل معه بطريقة تشبه أى مجتمع آخر. إذا استمر الفرد فى الحياة فى هذا المجتمع ونال فوائد المواطنة فيه، فإنه يكتسب أيضًا التزامات وواجبات معينة تجاهه، التى تقتصر على هذا المجتمع دون غيره. فضلاً عن أنه ليس من المحتمل أن يكون لهذا الفرد تأثير على مواطنيه إذا اعتقدوا أن هذا الفرد غير ملزم تجاههم، وأنهم لا يحظون بمطالب وحقوق خاصة بشأن ولاء وإخلاص هذا الفرد. إن "الإبعاد الطوعى" يحرم "مارثا" نفسها من السلطة الأخلاقية التى تحتاج إليها لحث مواطنيها على دعم أهدافها العالمية الشاملة.

وعلى عكس المواطن العالمى الذى يعيش فى عزلة فى أى مكان، فإن المواطن ذا التوجه العالمى له وطنه الخاص به، الذى يمتد من خلاله ليصل إلى الآخرين بأوطانهم الخاصة بهم والتى تتساوى فى القيمة مع وطنه. هو يقدر واقع وقيمة المجتمعات السياسية ويكون دوليا بدلاً من أن يكون عالميًا(٨). يتوافق مبدأ الدولية مع البواعث الأخلاقية التى تكمن فى جوهر الولاء لمجتمع الفرد وللجنس البشرى بصفة عامة، فى الوقت الذى يتم تجنب حالاتهم السقيمة أو سلوكهم المتطرف. تركز القومية على التزام الفرد تجاه مجتمعه، لكن تواجه خطر التدنى مع شكل نصير الانعزالية أو شكل نصير سياسة التوسع السياسى والاقتصادى للقومية المتمحورة فى الذات. يركز مبدأ العالمية على واجباتنا العالمية، لكنها تكون مجردة جدًا لدرجة أنها تخلق الطاقة العاطفية والأخلاقية التى نحتاج إليها لنسير فى حياتنا على مستوى طلباتها، وتستطيع بسهولة

أن تصبح عذرا أو مبرراً لعدم فعل أى شىء لتحسين المجتمع الذى يعرفه الفرد ويستطيع أن يؤثر فيه. عندما يُنظر إلى القومية والعالمية على أنها البدائل الوحيدة، فإن السلوك المتطرف أو الحالات السقيمة لأى منهما تعطى شرعية زائفة للأخرى. يتوسط مبدأ الدولية الاثنين ويقدم بديلا أفضل.

على الرغم من محدوديات المجتمعات السياسية، فإنها بشكل أو بآخر طالما كانت جزءا لا يتجزأ من حياتنا، ونحن لدينا معرفة كافية بكيفية إدارة هذه المجتمعات. توحى المجتمعات السياسية لمواطنيها بالنظر فيما وراء المصلحة الشخصية الضيقة، وأن نتعرف على ملايين الغرباء الذين لم يتقابلوا معهم من قبل، كذلك التعرف على بعض من وجهات نظرهم وأساليب حياتهم التى قد يكرهونها كرهًا شديداً. هذه المجتمعات تثير أيضًا مشاعر الولاء والصداقة، وتستطيع أن تحدث حراكًا كبيراً للنشاط الأخلاقى. تعد هذه المجتمعات مصدراً سياسياً قيمًا لهذه الأسباب وغيرها. ينبغى أن نستخدم هذه المجتمعات استخدامًا تامًا، ونوسع حدودها الأخلاقية لتشمل الغرباء، ونحشد الكرامة الجماعية الشرعية لمواطنيهم للحث على مصالح بشرية أوسع. يعد هذا الأسلوب الأفضل للتقدم بدلاً من الاعتماد على شعور مهلهل غير منتسب إلى وطن، وغير ملتزم بعهد أو ولاء، ويقتصر فى أحسن حالاته على عدد قليل. لا يمكن خلق الهوية الشخصية العالمية على حساب تمزيق أوصال الهويات الوطنية وتجاهلها، لأنها حينئذ ستظل مجردة ومتباعدة، وتفتقد إلى أساس فى الواقع الذى نعيشه. ينبغى أن نعيد تعريف وتفسير واستخدام الهويات الوطنية بدلاً من أن نمزق أوصالها ونتجاهلها. تم بناء الهوية الوطنية الآمنة على الأساس القوى للهويات المدنية والإقليمية، ذلك الدرس الذى تعلمت منه الدول بعد الأحداث التى خلفت وراءها إراقة الدماء والدمار الاجتماعى بحثًا عن معتقد مضلل. لا تختلف الهوية الإنسانية العالمية عن هذه الهويات.

نؤدى واجبنا نحو الجنس البشرى بطريقة أفضل من خلال منظمات الدولة التى تتوسط من أجل تأدية هذا الواجب، ونصبح مواطنين موجهين توجهًا عالميًا عن طريق تفعيل جنسيتنا الوطنية. إنها الخبرة المشتركة التى تجعل هؤلاء الذين يتعرفون على مجتمعهم ويشعرون بالمسئولية تجاه تصرفاتهم التى تجعلهم على الأرجح يشعرون

بالخجل عندما يسلكون مسلكًا سيئًا. المواطنون عديمو الشعور، الذين لا يهتمون بسلوك حكوماتهم، لا هم مواطنون قوميون صالحون ولا هم مواطنون عالميون صالحون. تدعو المواطنة الموجهة توجهًا عالميًا إلى تعميق ديمقراطى للمواطنة الوطنية، وألاَّ تكون خصمًا للمواطنة الوطنية ولكن تكون مكملا ضروريًا لها.

تتضمن المواطنة ذات التوجه العالمى التزامات نحو كل من بلد الفرد والجنس البشرى بصفة عامة، كل منهما يفرض شروطه وقواعده على الآخر. يتطلب هذا من الفرد أن يضمن أن سياسات بلده لا تضر الجنس البشرى، وتدعمه بصفة عامة فى حدود موارده. عندما تدعم الحكومة الأنظمة الديكتاتورية فى الدول الأخرى، أو تمدهم بالأسلحة الخطيرة، أو تفسد الأنظمة الهشة وتتلاعب بهم وتزعزع استقرارهم، أو تفرض عليهم اتفاقيات تجارية غير مفضلة، فعندئذ يتحتم على المواطنين أن يتحدوا فى هذه الأمور عن طريق الضغط والاحتجاجات المنظمة. من الممكن أيضًا الإضرار بمصالح الدول الأخرى بأساليب عديدة أقل وضوحًا. فمن الممكن جلب القوى العاملة ذات المهارة العالية من الدول الفقيرة، مما يؤدى إلى إحداث نقص حاد فى الأطباء والممرضات والمديرين متوسطى المستوى ومتخصصى تكنولوجيا المعلومات والمهندسين وآخرين. إن تحول الموارد إلى الدول الغنية من الدول الفقيرة يكف بلايين الدولارات، أكثر من العائدات التى يجلبها الأفراد المهرة إلى بلادهم. من الممكن أن تكون الاستجابة لهذا الأمر من شقين: الشق الأول متمثلا فى الحدود المفروضة ذاتيًا على مدى مثل هذه التوظيفات من الدول الفقيرة، وتعويضهم عن الخسائر. التعويض عن الخسائر من الممكن أن يتخذ شكل مساهمات مالية، أو تأسيس مؤسسات تعليمية هناك وإعطاء طلابهم أعدادًا متكافئة من المنح الدراسية للدراسة فى الدول الغربية. يوجد كثير من حالات عدم التكافؤ هذه.

المواطنة ذات التوجه العالمى تتضمن أيضًا اهتماما فعالاً، وشعورا بالاهتمام نحو الأفراد فى أجزاء أخرى من العالم. بينما يُقيم الفرد مجتمعه، نجد الآخرين يُقيمون مجتمعاتهم أيضًا. كما نجد أن الفرد يتطلع إلى شروط أساسية معينة للحياة الكريمة،

وهم يفعلون كذلك أيضاً. يرغب الفرد فى جعل الآخرين يحيون حياة كريمة، وأن ينالوا السعادة من خلال نجاحاتهم، وأن يشعروا بأنهم متعهدون بمشاكلهم عندما يكونون غير قادرين على أن يحيوا حياة لائقة لأسباب معينة. عندما تسيء حكوماتهم معاملتهم، أو تقوم بعمليات إبادة جماعية أو تطهير عرقى، حينئذ يشعر الفرد بشعور المسئولية تجاههم، ويحرك الرأى العالمى ضد حكوماتهم.

كما ينبغى على المواطنين نوى التوجه العالمى أن يتصدوا للنظام العالمى القائم على مبادئ الأخلاقيات العالمية التى تمت مناقشتها من قبل. ينبغى أن يسعوا إلى رسم مخطط للمؤسسات المالية العالمية وغيرها بأسلوب يستطيعون من خلاله أن ينظموا القوى العالمية بهدف تحقيق أغراض تحررية، كما ينبغى أن يعززوا الحياة الكريمة ورغد العيش للإنسان، وأن يدعموا أيضًا قدرة الجنس البشرى على التحكم فى مصيره. تقدم هذه المؤسسات نظاما للحكم الرشيد على مستوى العالم بدون حكومة عالمية، وينبغى أن يعكس تكوينهم وأهدافهم وأساليب عملهم هذه القضايا الأخلاقية. وبمجرد أن يفعلوا ذلك، فإنهم ينالون الاحترام العالمى الذى يستحقونه، ويصبحون مثالا للتضامن الإنسانى وأهدافا للولاء العالمى. هم يقدمون الأشكال العالمية الحيوية حيث يتم اتخاذ القرارات من وجهة نظر عالمية أو إنسانية، ويعلون من شأن الشعور الجماعى إلى المستوى المطلوب عن طريق حقيقة الاعتماد المتبادل على مستوى العالم.

لا يتفق كل من صندوق النقد الدولى والبنك الدولى مع هذه الشروط. هم يرون أنهما أدوات غربية للهيمنة على العالم، وأن هذه الشروط التى يفرضانها بحاجة إلى إعادة تشكيلها أو استبدال شروط أخرى بها تكون أكثر تمثيلاً فى دستورهما، وأن يعملا على أساس ديمقراطى، ويكونا ملزمين بالسعى إلى تحقيق الحياة الكريمة الإنسانية على مستوى العالم. وعلى النقيض من ذلك، تحظى الأمم المتحدة بالتمثيل والشفافية بطريقة معتدلة، وتقدم مساحة عالمية حيادية للمشاورة وتبادل الرأى، لكنها تعكس عالم الأربعينيات من القرن العشرين (منذ حوالى ستين عامًا)، وليس العالم الذى نحياة الآن. فقد كان يهيمن على هذا العالم مجلس الأمن، ولاسيما أعضاؤه الخمسة الدائمون

بقوتهم على الاعتراض على القرارات التى تتعارض مع مصالحهم. يرى أعضاؤه أن الأمم المتحدة ما هى إلا مجرد مرحلة أخرى يسعون فيها إلى تحقيق مصالحهم الوطنية الضيقة بدلاً من كونها هيئة عالمية يستطيعون من خلالها التشاور واتخاذ القرارات من وجهة النظر الإنسانية الشاملة. لا نستطيع ولا ينبغى أن نتجاهل المصلحة القومية، لكن ينبغى أن تكون متوازنة مع الغرباء. وفضلاً عن هذا، فإن الأمم المتحدة تعكس اتحاد دول وتجعله اتحادا مؤسسيا، وليس مجتمعًا إنسانيًا عالميًا. نحن بحاجة إلى إيجاد أساليب يتم من خلالها إعطاء المجتمع الإنسانى العالمى إيضاحًا مؤسسيًا من خلال أشكال تمثيل مكملة داخل أو خارج الأمم المتحدة المتكدسة بالفعل. إن البرلمان العالمى المنتخب من قبل الناس والذى يمثلهم بدلاً من الحكومات له جاذبيته، ولكن أيضًا له حدوده. فانتخاب أعضاء هذا البرلمان على نطاق عالمى أمر مكلف جدًا وكابوس إدارى. ومن المحتمل أيضًا أن يعمل فى أنظمة سلطوية، لا تسمح حتى بالانتخابات المحلية. الأكثر أهمية من ذلك، أن الأمر ليس واضحًا بشأن كيفية ارتباط البرلمان العالمى بالجمعية العامة، وما هو الدور المنوط به. يوجد اختلافات كثيرة بشأن ما هى المؤسسات المثلة التى تستطيع أن تعبر بطريقة أفضل عن التصويت العالمى غير الحكومى. لكن، نحن بحاجة إلى أن نطور مثل هذه المؤسسات، وألاَّ تأتى خلف البشر وإبداعاتهم لتساير الأفكار. إن الشكل الاجتماعى العالمى الذى أُعيد تشكيله بطريقة مناسبة هو أحد هذه التطورات، ولا شك أن أعمال الكفاح التى تقوم بها الجماعات المظلومة والمهمشة حول العالم سوف يتمخض عنها أشكال أخرى.

التدخل الإنسانى

زعمت من قبل أن هدف المجتمعات السياسية هو خلق ظروف مناسبة للحياة الكريمة. ولا يوجد مجتمع من هذه المجتمعات كاملاً لا تشويه شائبة. ثمة أمور تشوه جميع المجتمعات تقريبًا، مثل: أشكال التمييز المتعلقة بالنوع والدين وغيرها، والفقر المدقع، والانتهاكات الطبيعية لحقوق الإنسان، والتمييز العرقى، وإساءة استخدام القوة السياسية، والفساد السياسى، والسعى إلى تحقيق المصالح الطائفية والحزبية،

وانتشار الجريمة وعدم الأمان. ومن الممكن علاج هذه الأمور عن طريق الجهود التى يقوم بها المواطنون، على افتراض أنهم يملكون الموارد الضرورية الفكرية والأخلاقية لفعل هذا.

يبرز موقف مختلف تماماً عندما تثبت الدولة لنفسها أنها غير قادرة على ضمان أهدافها الأساسية، وأن تهدر مطالبها وحقوقها لعدم تدخل الآخرين. يحدث هذا فى موقفين؛ الأول: فى حالة انهيار الدولة، أو عدم وجود سلطة مدنية فعالة، ومن ثم يتم وضع رعاياها فى دولة شبه طبيعية. وبما أنه لا توجد دولة، فلا تثار عندئذ قضية احترام استقلالها. قد لا تنهار الدولة أحياناً، ولكنها فى الوقت نفسه تدخل فى غمار حرب أهلية طويلة الأمد حيث تفقد الجماعات المتحاربة الأمل فى الانتصار، ومن ثم زعزعة استقرارها وقدرتها على الحياة لمدة طويلة. مثل هذا المجتمع يتم تجزئته بشدة لدرجة أنه يقدم الاتحاد الداخلى المطلوب بغية تحقيق حياة قائمة على الحكم الذاتى. الموقف الثانى: قد يتم إعداد الدولة وتأسيسها تأسيساً جيداً، لكنها تنخرط فى أعمال الإبادة الجماعية، أو إبعاد أقلياتها على نطاق أوسع، أو القيام بعمليات التطهير العرقى. لا تعد هذه الأعمال انتهاكات لحقوق الإنسان فحسب، ولكنها أيضاً تعتبر إعلان الحرب ضد طوائف كبيرة من الشعب. تفتقد هذه الجماعات إلى القوة ويحتاجون مساعدة خارجية يستطيعون من خلالها مواجهه بطش الدولة وجبروتها.

يتطلب الموقفان استجابات مختلفة. الموقف الثانى أيسر فى التعامل بصفه عامة؛ فهو يشمل حُجة يمكن التعرف عليها، وآلية العمل الجماعى والمصلحة المكتسبة للحفاظ على الذات، ومن ثم يكون سهل الانقياد للضغط الخارجى. تُتاح للمجتمع الدولى أشكال عديدة للفعل، وقد يفرض عقوبات سريعة، ينبغى أن تحسن الهدف وتضرب هؤلاء الذين فى السلطة، فى الوقت الذى تتسبب فى ضرر أقل للمواطنين العاديين وقدرة البلد على البقاء لمدة طويلة. قد يبعد المجتمع الدولى الدولة عن جميع الهيئات الدولية الرئيسية، ويرفض أن يُتاح للدولة تسهيلات السفر الدولى وخدمات البريد والتليفون والمعاملات البنكية وغيرها من التسهيلات، ويستطيع أن يسحب اعترافه كدولة لفترة معينة.

وقد يجعل من الواضح أن قادة الدولة المعنيين لا ينجون من التحقيق والعقاب بعد تقاعدهم أو الإحاطة بهم. وفى حالات أخرى سوف يتم مناقشتها لاحقًا يكون التدخل العسكرى أمرًا ضروريًا كملجأ أخير.

من الصعب التعامل مع المجتمعات المحبطة والمحطمة. فهم لديهم أطراف متعددة، لا يحمل أى طرف منهم السلطة فيما عدا الأطراف الذين اشتقوا من ميلشياتهم المتقلبة. لا تكون هذه المجتمعات مستهدفة بسهولة، والأفعال التى تكون مصممة لضرب مصالح القادة دون تغيير يؤثر على المواطنين العاديين. ليس لدى القادة التزام أخلاقى نحو مجتمعهم، ولا يهتمون إذا ما كان عنفهم يضر بدون تمييز قدرتهم على البقاء لمدة طويلة، وتدمر دعايتهم الملوءة بالكراهية مثل هذه الروابط التى ربما توجد بين أفراد المجتمع. لا تمتلك هذه الجماعات العرقية والدينية المختلفة فى هذه المجتمعات تاريخا للعمل معًا، ولا ذكريات جماعية مشتركة، ويشكون من بعضهم البعض لدرجة أنهم يشكلون تحالفات مزدوجة.

خلق دول مستقرة فى مثل هذه المجتمعات يعد أمرا صعبا للغاية ومُهمة طويلة تتطلب صبرا كبيرا وجلدا وحكمة. يستطيع الغُرباء أن يلعبوا دورا محدوداً فحسب، فهم يستطيعون أن يحددوا المصالح الاقتصادية التى تقود الجماعات المختلفة، ويستعرضون سبل التوفيق بين هذه الجماعات. هم يستطيعون أن يشجعوا ويضغطوا من أجل المشاركة فى القوة عن طريق إلقاء ثقلهم فيما وراء الهياكل الفيدرالية الملائمة، واللامركزية، والتوزيعات الإقليمية والعرقية العادلة للموارد، فضلاً عن نظام مضمون دستوريًا للحقوق الفردية والجماعية. يستطيع الغرباء أن يرفضوا الاعتراف بالترتيبات والتدابير التى تهمش أو تستثنى الأقليات، كما يستطيعون رفض التعامل مع مثل هذه الدول ما لم توضع الأمور فى موضعها الصحيح. كما أنهم يستطيعون التقليل من هاجس الدولة القومية، التى تطلب فيها الجماعة المهيمنة ملكية الأمة، ويعلنوا أن الجماعات الأخرى هى جماعات تناهض القومية، فضلاً عن أنها جماعات هدامة تسعى إلى تحريض الناس ضد الحكومة لقلب نظام الحكم.

ليست الدولة هى الوكيل الوحيد الذى يستطيع المجتمع الدولى من خلالها أن يثبت وجوده. فالمجتمع المدنى من الممكن أن يفعل الكثير فى هذا الصدد. تستطيع المنظمات غير الحكومية الدولية والمحلية أن تفعل الكثير لدعم الثقة بين الجماعات المختلفة عن طريق تطوير المشروعات المشتركة ودعم التفاهم بطريقة أفضل فيما بينهم. من الممكن أن تشجع هذه المنظمات على اتباع السبل السلمية لحل الصراع، وأن يبدءوا فى التعامل مع الصراعات قبل أن تصبح خارج نطاق السيطرة. حتى فى المجتمعات التى مزقتها الحروب الأهلية، فإن الرجال والنساء العاديين يلعبون دوراً هاماً، لكنه دور غير ملحوظ. وفى كرواتيا، استطاعت فرق السلام مع الأعضاء الصرب والكروات أن يمنعوا نجاح إجراءات انتقامية عديدة ضد الصرب، رغم المخاطرة بحياتهم. وفى كينيا، استطاعت حركة السلام النسائية التى يطلق عليها "Wajir" أن توقف الحرب بين العشائر، ذلك الأمر الذى استحسنه قادة القبائل واشتركوا فيه. وقد حدثت تدخلات مماثلة ناجحة للمرأة فى أيرلندا الشمالية.

لقد اعتدنا على العنف لدرجة أننا لا نكرس موارد كافية واهتماما كبيرا لأساليب الوساطة وحل الصراعات بشكل سلمى منظم دوليًا. وبدلاً من إرسال قوات كل وقت لشعورنا بالحاجة إلى التدخل، نحن قد نفكر فى عمل تدعمه الأمم المتحدة أو عمل مستقل عن الأمم المتحدة، وتدريب الرجال والنساء بشكل غير عنيف، الذين ينتمون إلى دين واحد ومنطقة واحدة، والزج بهم بين الجماعات المتحاربة، إما بطريقة فردية وإما بالتعاون مع الجماعات المحلية، فضلاً عن حشد وتحريك الضغط الشعبى(٩). وبما أن هؤلاء الأفراد ليس بحوزتهم أسلحة، فهم لا يتحدون مع الحكومات، ويُنظر إليهم على أنهم من ذوى النوايا الحسنة، ومن غير المحتمل أن يصبحوا أهدافا للهجوم بنفس الأسلوب الذى تكون عليه القوات المسلحة. قد تكون هذه الفكرة متفائلة جداً، لكنها أثبتت نجاحا فى الماضى، وهى فكرة جديرة بالاحترام والنظر إليها، ولاسيما أن التدخل المسلح يؤدى إلى حصد كثير من الأرواح والممتلكات، ويغدو من الصعب حصر الخسائر وأعداد الدول المنهارة أو الدول التى دمرتها الحروب، والتى يُقدر عددها حاليًا بنحو ستين دولة(١٠).

فى كل دولة من الدول المنهارة والقمعية، يمارس رجال الدين والزعماء الوطنيون سلطاتهم المعترف بها ويتحملون مسئولية كبيرة. فهم يقودون المظاهرات غير العنيفة، ويسعون إلى التوفيق بين الجماعات المتحاربة، ويدينون ويحرمون من الكنيسة الأفراد الذين يشتبه فى أنهم قاموا بأعمال مشينة، ويتم حرمانهم حتى من الشعائر الجنائزية، كما تفعل بعض الديانات كوسيلة لإدانة المجرمين والأفراد الذين يقومون بعمليات انتحارية. قد يظهر الفساد فى منظمات دينية معينة مثل: قادة الكنيسة الصربية الذين باركوا الأعمال الوحشية التى قام بها الصرب، الرهبان البوذيون الذين أيدوا الجرائم الجماعية التى قام بها بول بوت pol pot، وحتى دور الفاتيكان فى رواندا خلّف وراءه كثيرا من الأمور غير المرغوب فيها. مثل هذه المنظمات وقادتها ينبغى تحديد أسمائهم، ووصمهم بالعار والخزى، وأن يتم مساءلتهم عن طريق الضغط على الرأى العام الدينى والعلمانى.

تبرز هذه المواقف عندما تكون هذه الأفعال وغيرها مستحيلة أو غير فعالة. قد يصبح العمل العسكرى عندئذ ضروريا إذا ما توافرت فيه أربعة شروط:

الأول: ينبغى أن يكون العمل العسكرى شرعيا أو قانونيا. من التناقض أن نتدخل لنخلق ظروفًا تؤدى إلى حكم القانون إذا ما كان هذا التدخل نفسه هو انتهاك للقانون الدولى. فى وقتنا الحاضر، يعتبر القانون الدولى أو التدخل الدولى غامضا وغير واضح، ومشوشا، ومنفتحا على جميع التفسيرات المتضاربة، ويتوسع ليشمل الحرب الاستباقية والوقائية، وغيرها من أنواع الحروب المريبة. ينبغى أن يتم صياغة هذا التدخل بوضوح، وينبغى أن توضع شروط مشددة على تدخل الغرباء فى الشئون الداخلية لأية دولة. عندئذ سوف تتولد النزاعات فى حالات معينة. ينبغى أن تُحال هذه الحالات إلى محكمة العدل الدولية لإبداء الحكم النهائى فيها. نحن نفعل هذا فى التشريع الداخلى حيث تكون أفعال الدولة الداخلية عرضه للفحص القضائى. ولا يوجد داعٍ يفسر لماذا يتم معاملة أفعال الدولة الخارجية بطريقة مختلفة.

الثاني: بما أن العمل العسكرى هو عمل شديد الوطأة وغاشم، ويخلف وراءه خسائر بشرية ومادية كبيرة، كما يخلف إرثًا من التدمير والكراهية، لذا ينبغى أن يتم الحساب والتخطيط بعناية قبل خوض غمار هذه الحرب. ينبغى أن نُقيم التكلفة المقارنة للأرواح البشرية، وفرصها فى النجاح، والتوقعات التى من المحتمل أن تثار فى البلد المعنى، واتجاهات جماعتها الرئيسية، والتفوق المحتمل إحرازه. وينبغى أيضًا أن نذكر بأن الحكومات القادرة على البقاء غالبًا ما تتطور فى سياق الكفاح، وأن التدخل غير المقنع والسابق لأوانه يكون غالبًا ضد الإنتاجية، وأن المشاكل السياسية المترسخة فى أى بلد لا يمكن حلها بسرعة أو بالوسائل العسكرية فحسب. الأطراف المتحاربة أحيانًا تكون بحاجة إلى أن يتركوهم وشأنهم لكى يختبروا قوتهم حتى يصلوا إلى طريق مسدود، إلى أن يحين الوقت الذى يكونون فيه مستعدين للموافقة على؛ أو حتى الترحيب بالتدخل الخارجى. فى بعض أجزاء من العالم، لا يوجد اتجاه لفعل أى شىء، وتأمل المجتمعات أن يضع الغرباء حدًا لمشاكلهم الداخلية معهم. لا ينبغى أن يخلد التدخل الخارجى مثل هذه العقلية الاستعمارية، التى تفسد كل طرف من أطراف النزاع. يتشكل مستقبل الدولة بأسلوب نشأتها وميلادها، وتلك الدول التى تدين بوجودها إلى الوكالات الخارجية تميل إلى الاعتماد على هذه الوكالات لفترة طويلة. بينما يمتلك الغرباء واجب مساعدة الدول المكافحة، فلا ينبغى عليهم أن يضعفوا الإحساس بالوكالة لدى هذه الدول.

الثالث: ينبغى أن يحدد التدخل العسكرى أهدافه. فلا ينبغى أن يفرض تشكيلا للحكومة، أو يدعم الجماعات الضعيفة، أو يشوه التحرك الطبيعى للقوى السياسية، أو يصبح هذا التدخل العسكرى مبررًا لاحتلال البلد. كما أن التدخل العسكرى لا يستطيع أن ينهى صراعات الفئات المنشقة. إن الغرض الوحيد للتدخل العسكرى يتمثل فى إيقاف دائرة العنف، وتقديم المساعدة للمدنيين الواقعين فى مناطق الحرب، وضمان تحقيق الاستقرار، والسيطرة على الموقف حتى تُقيم الأطراف المعنية حكومة قابلة للبقاء. ينبغى على من يقومون بالتدخل العسكرى أن يتقبلوا الواقع، ويعملوا مع

هؤلاء الذين يستطيعون تحقيق السلام والاستقرار، وألاّ يتشتت ذهنهم فى مطاردة وعقاب القادة المنبوذين. يتم القيام بهذه المهمة على أحسن وجه بعد استعادة النظام والأمن فى البلد، وبعد ذلك يُترك البلد لشعبه، الذى يملك وحده السلطة لفعل هذا ويستطيع أن يستخدم هذه السلطة فى تحقيق المصالحة الضرورية بين الجماعات المتصارعة.

الرابع: ينبغى أن يقر التدخل العسكرى هيئة مقبولة عالميًا على اعتبار أنها صوت المجتمع الدولى. إن واجب المساعدة يقع على عاتق جميع الدول، وأية دولة فى وضع يؤهلها لتقديم المساعدة ينبغى أن تفعل، ولد شعور قائم على دليل يمكن الاعتماد عليه بأن الموقف لا يبشر بوجود أى أمل للمساعدة، وبأن باقى دول العالم غير قادرة وغير مستعدة لتقديم المساعدة لبعض الأسباب، فإن كل دولة على حدة قد تكون بحاجة إلى التدخل. هذا يفسر لماذا كانت كل من الهند وتنزانيا على حق فى التدخل فى شرق باكستان وأوغندا تحت حكم عيدى أمين، ويفسر أيضًا لماذا أى دولة أو ائتلاف مجموعة من الدول كان لهم الحق فى التدخل فى رواندا، فى الأيام المظلمة التى أدت إلى حدوث الإبادة الجماعية فى هذا البلد. وعلى الرغم من أن التصرفات أحادية الجانب قد تكون ضرورية فى ظروف استثنائية، فإن هذه التصرفات تحمل مخاطر واضحة وعواقب وخيمة. إن الدول على ما يبدو توجهها مصالحها الخاصة، وتستخدم التدخل لتصفية حسابات قديمة، أو مساندة جماعات معينة أو تشكيل أنظمة حكم ملائمة. وينبغى أن يكون التدخل العسكرى قائما على مبادئ محددة بوضوح لضمان الاستمرار على استقامة واحدة وتجنب المعايير المزدوجة، وهذا لا يمكن أن يتحقق عن طريق تركه إلى القرارات الأحادية الجانب. يحظى البلد الذى يواجه مشاكل وصعوبات بثقة أكبر فى التدخل، فضلاً عن أن هذا البلد من الممكن أن يتعاون مع القائمين بهذا التدخل إذا كان هذا التدخل يحظى بشرعية دولية. ما دامت لا توجد أزمة خطيرة معترفٌ بها عالميًا، ومادامت باقى دول العالم غير قادرة على اتخاذ موقف لبعض الأسباب، فإن جميع التدخلات ينبغى أن تتطلب تفويضا دوليا.

عندما تُشل حركة مجلس الأمن عن طريق التصويت أو حق الفيتو من قبل أعضائه أو يوضع تحت ضغط شديد من قبل عضو أو أكثر من أعضائه، كما حدث فى حالة الحرب الثانية على العراق، فإن الأمر ينبغى أن يتم إحالته إلى الجمعية العمومية بمقتضى مبدأ: "الوحدة من أجل السلام" الذى تم تفسيره على نطاق واسع، كما فعلت الولايات المتحدة أثناء الحرب الكورية فى عام ١٩٥٠. من الممكن صياغة هذا البند بطريقة أفضل مما هو عليه الآن، فمن الممكن إعادة وضع مسودة قانون لهذا البند وجعله إلزاميًا فى حالات معينة. تستطيع الأمم المتحدة أن تتصرف بطريقة أكثر فعالية وأكثر سرعة إذا امتلكت قوة رد الفعل السريعة بأسلوبها الخاص بها، وإذا شكلت وحدات مدعومة من الدول الأعضاء لفترة معينة، أو جنود متطوعة يلتحقون بها وليس كممثلين لدولهم. تستطيع الأمم المتحدة أن تشكل لجنة مُحكمة لتقديم المشورة المستقلة للدول التى تنزلق نحو الانهيار، وهى أشبه ما تكون بمواقف للصراع، وأفضل الطرق للتعامل مع هذه المواقف. وبما أن الأمم المتحدة يقع على عاتقها كثير من المهام، فإن بعضا من هذه المهام قد تكون منفصلة عن المنظمات العالمية حديثة النشأة أو المنظمات الإقليمية.

تُظهر التجارب العديدة أن التدخل الإنسانى معرض لخطر التحول إلى التجارة المربحة. فالبنية التحتية للدولة التى تم غزوها تتدمر نتيجة للحرب أو يتم تدميرها عمداً أثناء الحرب، وتكون بحاجة إلى إعادة البناء. كما أن مواردها الطبيعية تكون بحاجة إلى التطوير، كما ينبغى أن تتم إعادة تدريب القوات المسلحة وتجهيزها بالأسلحة الحربية الحديثة، وإعادة بناء المستشفيات والمدارس، وحماية وزرائها ومسئوليها بتوفير نظام أمنى متكامل، وهكذا. وبما أن كل هذا يؤدى إلى حصد ملايين الدولارات من العقود الباهظة الثمن، فإن الدول التى تشترك فى التدخل تكون شغوفة بالحصول على حصتها من هذه العقود. بعض الشركات متعددة الجنسية بالفعل تشكل لوبى للتدخل الإنسانى للسبب ذاته، مدعومين بجماعات محلية ذات هدف مماثل، يخلقون الأزمة أو يساهمون فيها على أمل حصد حصتهم من الحصاد الجذاب. إن وجود الأمم

المتحدة فى بلد يعنى أموالا سريعة لجماعات متعددة، حيث يتم توفير الوظائف، واستئجار الشقق، والاستعانة بالمترجمين والمستشارين، وتوزيع العقود وشبه العقود التى تذهب أحيانًا إلى هؤلاء الذين تربطهم علاقات وطيدة مع الأطراف المتحاربة.

نحن بحاجة إلى إيجاد سُبل تساعدنا على تحرير التدخل الإنسانى من هذه الاعتبارات الدنيئة، وما يصاحب ذلك من فقدان أموال ضخمة. كما أن هذا الأسلوب يساعدنا على تحويل المساعدة لإعادة الإعمار من خلال منظمات غير حكومية دولية ووطنية، وأن نشرك المقيمين المحليين فى عمل هذه المنظمات. يساعدنا أيضًا هذا الأسلوب إذا كانت القرارات المتعلقة بإعادة إعمار البلد لا يتم اتخاذها من قبل الدول التى تشارك فى التدخل ولكن من قبل هيئة دولية محايدة تقوم بتشكيلها الأمم المتحدة وتعمل بمقتضى توجيه صارم، وينبغى مراقبة قرارات هذه الهيئة وأن تكون عرضة للفحص الحازم.

لقد زعمت أنه يتحتم علينا أن نرى الدول على أنها دول مستقلة تحظى بالحكم الذاتى، وعلى أنها أيضًا جزء من المجتمع الإنسانى الأشمل، تملك حق تقرير مصيرها لكنها مسئولة عن باقى دول العالم، ولديها التزامات نحو مواطنيها والآخرين خارج حدود الدولة. عندما يُنظر إلى الدولة من وجهة النظر غير الحصرية، فإن التدخل الإنسانى يبدو مختلفًا تمامًا(١١). إنه الامتداد المنطقى لواجب المساعدة المتبادلة التى تلتزم بها الدول تجاه بعضها البعض كممثلين لمواطنيها. إن هذا الأسلوب ليس بالأسلوب الذى يفض المنازعات بين المواطنين، أو يهدئ المشاعر المضطربة للفرد، أو يعطى قناع الاحترام للسلوك التهكمى للعلاقات الدولية. بالأحرى هو عمل لمساعدة مواطنى الدولة، الذين فقدوا بصفه مؤقتة ضبط النفس، ولم يستطيعوا أن يحرروا أنفسهم من الذكريات المشوشة وغير الكافية، ووقعوا فريسة للمتلاعبين الحقودين الذين تظاهروا بأنهم قادتهم، وأصبحوا ضحايا لتقسيمات خلقتها القوى الخارجية، واجتازوا مشاكل كبيرة

جداً فيما يخص مصادرهم الأخلاقية والسياسية، أو اجتاحتهم أحاسيس قديمة بعد اختفائها لأجيال عديدة. هم يحتاجون إلى المساعدة والفهم المتعاطف، والضغط الحكيم الخالي من أي غرض، وكلمات النصح، والحذر والتوبيخ، ومسحة من القوة، كل هذه الأمور تدار بالاحترام الذي يُنسب إلى المواطنين، كما يدار برؤية إصلاح أو إعادة بناء إطار العمل المحطم من أجل استعادة النشاط والحيوية بالأسلوب الأفضل الذي يناسب تقاليدهم وتاريخهم. ينبغي أن يتحرر التدخل الإنساني من المناخ الأخلاقي والسيكولوجي الفاسد المرتبط بالممارسة الحالية له، ويصبح بدلاً من هذا أسلوبا للتعبير عن التضامن البشري[١٢].

بالنظر إلى شروط التدخل الصارمة، فإن التدخل يتم تبريره فحسب في الدول المنهارة والقمعية. قد يتساءل الفرد: إذا كان هذا التدخل قادراً على إقامة مؤسسات ديمقراطية، وما إذا كانت الحالة التي وصفتها تتطلب منا أن نعطي إجابة مؤكدة. هذا السؤال هو سؤال مشاكس ومثير للنزاع، لذا سوف أتحول إليه في الفصل القادم والأخير من هذا الكتاب.

الهوامــــش

(١) لمزيد من النقاش الجيد لوجهة النظر الحصرية، انظر: "Nardin (1983) and Brown (1992)".

(٢) فيما يخص عدم ازدواجية الحكم الذاتي والسيادة، انظر: "Walker and Mendlouits (1990)".

(٣) فيما يخص المناقشات القيمة للتدخل الإنساني، انظر: "Wheeler (2000),Walzer (1997 and 1998) and Pieterse (1998)." التدخل الذي تزعمته الولايات المتحدة في الصومال في عام ١٩٩٢ كان المثال المفوض من قبل الولايات المتحدة. قمت بتقديم الشكر لـ "Nick Wheeler" للمناقشات الطويلة حول هذا الموضوع.

(٤) انظر "Smith (1998, p.63); and Jackson, in lyons and Mastanduno" (1995, p. 76) يعتقد "Simon Jenkins" أنه من الصعب أن نبرر سؤال قواتكم الخاصة لإلزام حياتهم نحو الدفاع عن ماذا؟ في السياسة الخارجية وحقوق الإنسان لجنة الشئون الخارجية لمجلس العموم "Miutes of Evidence, 25 November. 19977, p.4".

(٥) اعتمدت هنا على أجزاء من "Parekh (1997)" قمت بشكر "Joseph Nye, Jr" لتعليقاته المفيدة عندما كان محاوراً في محاضرة ألقيتها في جامعة بوسطن حول تشكيل الفلسفة عام ٢٠٠٥.

(٦) "Hegel (1995, 380 -2)". فيما يخص اعتراف هيجل؛ فهو يعتبر حق وهبة.

(٧) "Nussbaaum (1996)". في استطلاع للرأي مؤخراً، رأى ٧٣٪ من الأمريكيين أنفسهم على اعتبار أنهم مواطنين للولايات المتحدة والعالم ٤٤٪ شعروا بهذا بقوة. انظر: "Nye (2002 ,p.138)".

(٨) لست مسروراً بمصطلح "Interntionalism"، لكن لم أجد مصطلحاً بديلاً أفضل. يركز هذا المصطلح على الدولة، ويرتبط بمجتمع الدول، وليس بالمجتمع الإنساني العالمي، أما المصطلح "Cosmopolitan" يركز على المجتمع الإنساني العالمي لكن يتجاهل الدول.

(٩) تكلف تفجير الناتو لصربيا ٤ بلايين دولار أمريكي، فضلاً عن بليون دولار أمريكي لإعادة بناء ما تم تدميره، ولم يشيروا إلى الأرواح التي حُصدت، غير أنها خلفت وراءها مشكلة لكوسوفو لم تحل. الأمم المتحدة ليست مخولة بهذه التفجيرات، ولم تصدر إدانة بشأن هذه التفجيرات من قبل الأمم المتحدة.

(١٠) قائمة أسماء الدول المنهارة أو الدول الهشة، "Foreign Policy, Vol. 149. 2005. pp.56". يبلغ سكان هذه الدول حوالي ٢ بليون، أي ما يقدر بثلث سكان العالم. رقم الستين دولة أعلى مما ينبغي لأن هذه القائمة ضمت أيضاً الدول الضعيفة أو الدول الناعمة.

(١١) يتضح هذا فى تقرير "The International Commission on Intervention and State Sovereignty" فهذا التقرير يتحرك بعيداً عن بعض افتراضات الجدل الحالى، عندما يتحدث عن مسئولية حماية السيادة وإعادة تعريفها.

(١٢) من أجل الحصول على تحليل ممتاز لتعقيد وتشابك القضايا العالمية وسبل التصدى لها، انظر: "Griffiths and potter (2007)".

الفصل الثالث عشر

تعزيز الديمقراطية

طُرح فى الآونة الأخيرة سؤال حول ما إذا كانت المجتمعات الديمقراطية يتحتم عليها أن تدعم المجتمعات غير الديمقراطية(١). على الرغم من أن طرح هذا السؤال كان يُقصد به الغرب، غير أنه من الممكن طرحه فى سياقات أخرى. واستجابة للرأى العام، ساعدت الهند الحكومة الديمقراطية فى نيبال، وفرضت ضغطًا كبيرًا على ملك نيبال "Nepalese" لكى يوافق على المملكة الدستورية. وقد تساءل بعض الهنود: هل من الممكن تعزيز الحكم الديمقراطى أيضًا فى بورما وبنجلاديش وربما باكستان؟ حثت حكومة جنوب أفريقيا على استخدام الضغط الاقتصادى والدبلوماسى لتدعيم الديمقراطية فى دول الجوار، بما فى ذلك زيمبابوى. لا يوجد مبرر لماذا دول أخرى، مثل: ماليزيا والبرازيل، قد لا يسألون السؤال نفسه فيما يتعلق بمنطقتهم. بيد أن الغرب فحسب فى وقتنا الحاضر، ولاسيما الولايات المتحدة، هو الذى يملك القوة والتفوق، لذا سوف أركز عليه.

هؤلاء الذين يعتقدون أن الغرب ينبغى أن يدعم الديمقراطية يطرحون مجموعة من الأسباب الأخلاقية والوجيهة. تحترم الديمقراطية قيما هامة كثيرة، مثل: الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان والمساواة، والدول التى تستطيع أن تدعم الديمقراطية لديها التزام بتحقيق هذه المبادئ. بما أن المجتمعات الديمقراطية لا يحارب بعضها بعضا بصفة عامة، فإن الانتشار العالمى للديمقراطية يعتبر الطريق الأمثل لضمان تحقيق السلام والاستقرار الدوليين. يُعتقد أن الديمقراطية تحظى بميزة إضافية حيث إنها

تحاول منع الإرهاب الداخلى، والإرهاب الدولى بالأخص. وبما أن الديمقراطية تسمح بحرية التعبير عن السخط وعدم الاستياء، فإن الجماعات المتمردة لا تحتاج اللجوء إلى الإرهاب ضد حكوماتهما أو ضد الأجانب، الذين يُنسب إليهم أية ورطة أو مأزق يقعون فيه.

يرى النقاد أن فكرة تعزيز الديمقراطية هى فكرة خادعة ومضللة، وتهتم بالمصالح الشخصية، كما يرونها خطة إمبريالية تهدف إلى تشكيل باقى دول العالم بشكل يتوافق مع المصالح الغربية. يرى هؤلاء النقاد أنه لا يوجد سبب معقول يبرر لماذا الدول الديمقراطية لا ينبغى أن تحارب بعضها بعضا. فهم قد يلجئون إلى الدخول فى غمار حرب مع بعضهم البعض إذا كانت هذه الحروب تحقق مصالحهم، أو إذا شعر أى طرف منهم بأنه مهدد من الطرف الآخر. بينما الصحافة الحرة والمساءلة الشعبية يحذران من ويلات الحروب، فإنه لا يوجد شىء يمنع الحكومات المعنية من التلاعب وتحريك المشاعر الشعبية ضد الغرباء. لا تمنع الديمقراطية الإرهاب، وقد ظهر ذلك فى الهند وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا واليابان منذ سبعينيات القرن العشرين. قد ينخرط البلد فى عمليات التطهير العرقى، أو يقمع الأقليات أو يرفض إنصافهم، وبذلك يخلق مناخا يفضى إلى الإرهاب. إذا اتحدت الحكومة مع القوى الخارجية وتوصلت إلى تسوية مصالحها الوطنية، فإن مواطنيها قد لا يرون بديلاً عن الإرهاب الدولى لاستخدامه كوسيلة للضغط على الحكومة. وفيما يخص الجدل الأخلاقى، فإن النقاد يعتقدون بأنه خطر، فجميع الدول تسعى إلى تحقيق مصالحها الضيقة، وعلى ما يبدو فإنهم يستخدمون تدعيم الديمقراطية كمبرر أخلاقى مناسب. فضلاً عن أن الديمقراطية لا تتضمن مجموعة من المؤسسات فحسب، لكن تتضمن أيضًا نمطا معينا للثقافة الأخلاقية والسياسية، الذى يأخذ سنوات ليتطور، وعندما يغيب فإن هذه المؤسسات لا يمكن أن تزدهر أو حتى تدوم. المجتمعات بحاجة إلى تحقيق الاستقرار وبناء دولة فعالة مؤثرة قبل أن تتطلع إلى الديمقراطية. إن المحاولات الحماسية لدفعهم نحو الديمقراطية لا تفشل فى تأسيس هذه الديمقراطية فحسب، ولكن قد تجعل هذه الدولة غير مستقرة إلى أقصى درجة، كما يتضح فى حالة العراق[٢].

بما أن الجدل القائم حول الرغبة فى تعزيز الديمقراطية سلك مسلكًا على خلفية التجارب الحديثة فى أفغانستان والعراق والاهتمام بتحقيق المصالح الشخصية لحكومة بوش، فإن هذا الجدل يفتقد إلى رؤية تاريخية وأخلاقية شاملة. وفى الوقت الذى لا نفقد فيه رؤية الدروس المستقاة من هذه التجارب، لذا من الضرورى أن نتخفف من الأحداث الجارية ونصوغ القضية بأسلوب نظرى عام.

تثير فكرة تعزيز الديمقراطية فى المجتمعات غير الديمقراطية أربعة أسئلة هامة. الأول: بما أن الديمقراطية اتخذت أشكالا مختلفة فى فترات تاريخية مختلفة ومجتمعات مختلفة، فما الذى نرغب فى تعزيزه باسم الديمقراطية ؟ الثانى: بما أننا نستطيع أن نعزز ونضغط على الآخرين بطريقة شرعية لفعل ما هو جيد لهم أو لمصالحهم، فهل الديمقراطية هى ذلك الشىء المرغوب فيه عالميًا؟ الثالث: إذا كان الأمر كذلك، فهل يتحتم علينا أن نعزز الديمقراطية وما هى قاعدتها؟ وبما أن الكلام كثير حول ترك الحرية لكل مجتمع فى تنظيم شئونه الجماعية، فما هو الطريق الأفضل للموازنة بين فوائد الديمقراطية وتقرير المصير؟، الرابع: إذا كنا قد توصلنا إلى أننا ملزمون بتعزيز الديمقراطية، فما هو الطريق الأفضل لفعل ذلك؟ وسوف أناقش كل سؤال من هذه الأسئلة كل حسب دوره.

ما هى الديمقراطية ؟

يتم فهم الديمقراطية فى السياق التاريخى بأساليب مختلفة كثيرة[٣]. فالديمقراطية التعاونية لليونانيين تختلف تمامًا عن الديمقراطية الليبرالية الحديثة، والاثنان يختلفان عن الديمقراطية الراديكالية التى تبناها الماركسيون وآخرون. الديمقراطية الدستورية، التى تكون قوى الشعب فيها محدودة دستوريًا، تختلف عن الديمقراطية الشعبية المؤيدة لحقوق وقوة الشعب، والتى لا تعترف بحدود للإرادة الشعبية. الديمقراطية الليبرالية نفسها لا ينبغى أن تكون متجانسة. من الممكن أن تكون حكومة ممثلة، والتى يكون فيها الممثلون المنتخبون متحررين من الرقابة الشعبية المؤسسية،

كما أنهم أحرار فى اتخاذ القرارت التى يعتبرونها الأفضل، أو الديمقراطية التمثيلية، التى يحكم فيها الشعب نفسه من خلال ممثليه، الذين يتوقع منهم أن ينفذوا مطالب شعوبهم، وكل منها يتم تنظيمه بطريقة مختلفة. وبما أن الديمقراطية تتخذ أشكالا مختلفة، فمن المحتم علينا مقاومة جميع الإغراءات المشتركة بشدة لدرجة أننا نساويها بشكل فردى، ونعزز الشكل الفردى باسمها، ونحسم الاختيار مقدمًا. تمثل الأشكال المختلفة للديمقراطية أساليب مختلفة عديدة للتفسير والتأويل، التى توضح وتوازن من الناحية المؤسسية المبادئ المحورية الديمقراطية. إن دعم الديمقراطية يتضمن دعم هذه المبادئ، وليس تأويلاتهم أو هياكلهم الدستورية.

تشير الديمقراطية إلى نظرية معينة للسلطة أو الشرعية السياسية، بمعنى من ينبغى أن يمارس السلطة السياسية، وكيف يمارسها، وما الغرض من ممارستها؟ هذا هو السياق الذى ظهرت فيه فكرة الديمقراطية فى الغرب فى بادئ الأمر، ويوضح هذا كيف تم فهم الديمقراطية فيما بعد. تمثل الديمقراطية وجهة النظر القائلة أن جميع المواطنين هم مصدر السلطة السياسية، وأنهم فحسب يملكون حق الحديث باسمهم الجماعى واتخاذ قرارات ملزمة. ينبغى أن يحكموا أنفسهم بوسائل القوانين العامة، ويكون هدفهم تحقيق مصالحهم المشتركة. إرادة الشعب فى الديمقراطية هى المصدر الوحيد للتشريع، ومصلحته هى القاعدة الوحيدة لتبرير القوانين والسياسات. قد يحكم الشعب نفسه بطريقة مباشرة أو من خلال ممثلين له. على الرغم من أن الانتخابات هى الأسلوب الشائع الذى يمكن الاعتماد عليه فى اختيار الممثلين، فإنه من الممكن أن تكون هناك أساليب أخرى طالما توفر الأسلوب الحر والعادل للاختيار.

المواطنون - الذين يحظون بعضوية كاملة للمجتمع السياسى - يشكلون الشعب بطريقة جماعية. قد تختلف معايير العضوية من مجتمع إلى آخر. من الممكن أن تكون هذه المعايير عرقية أو ثقافية أو دينية أو اقتصادية أو قائمة على بعض الاعتبارات الأخرى، وفى كل حالة يتم تعريف وتحديد الشعب بطريقة ملائمة. فى جوهر الديمقراطية تكمن فكرة أن هذه المعايير ينبغى ألا تكون ظالمة أو تعسفية أو معتمدة

على ظروف طارئة. تستلزم هذه المعايير أن يحظى المطالبون بالمواطنة ببعض الالتزامات تجاه مجتمعهم، وأن يكونوا قادرين وعلى استعداد للامتثال لقوانين المجتمع الذى يعيشون فيه، والمشاركة فى تصريف شئونه. بما أن جميع الشباب الذين ولدوا داخل المجتمع أو الذين عاشوا فيه لفترة معلومة من الوقت يتوافقون مع هذا الالتزام، فإن المجتمع الديمقراطى ينبغى أن يمنحهم الجنسية بدون تمييز. يعد تاريخ الديمقراطيين قصة الكفاح ضد الأنواع المختلفة للقيود والتعسفية المفروضة على الجنسية حتى يكون حق التصويت آمنا.

إذا حكم الشعب نفسه بطريقة مباشرة أو من خلال ممثليه، فهو يحتاج إلى حرية الخطاب، بما فى ذلك حرية التعبير وتبادل الآراء وانتقاد الحكومة. هذه الحرية ليست مطلقة وقد تكون مقيدة بالقانون إذا تم تبريرها على أساس المصلحة العامة التى تم تحديدها ديمقراطيًا. يحتاج الشعب أيضًا إلى مصادر مستقلة يُستقى منها المعلومات الصادقة، ومن ثم صحافة حرة وشاملة تكون مستقلة عن المصالح الحكومية والخاصة. يحتاج أفراد الشعب إلى حرية الاتحاد، ولذا فإنهم يستطيعون أن يتبادلوا الآراء، وينظموا أساليبهم سعيًا وراء مصالحهم، ويشكلوا ضغطا على الحكومة لتحقيق مطالبهم، ويشكلوا أحزابا سياسية. لا يستطيع الشعب أن يشكل ويعبر ويفرض آراءه ما لم يحظ بالشعور الأساسى للاستقلال واحترام الذات، تلك الأمور لا يمكن تحقيقها إذا وقعوا تحت وطأة حكوماتهم التعسفية. لذا، فإن الشعب بحاجة إلى حقوق أساسية معينة، ومساحة شخصية لا يمكن انتهاكها، وحكم القانون كلما استلزم الأمر ذلك.

الشعب بوصفة مصدرًا للسلطة السياسية، والحكومة المسئولة والتى تم اختيارها بطريقة شرعية، وحق الاقتراع العام، والمساواة القانونية والسياسية، وحرية التعبير، والاحتجاج والتنظيم، واحترام الحقوق الأساسية للإنسان، وحكم القانون. جميع هذه الأمور ما هى إلا مكون هام لسمات الديمقراطية. لا يوجد شكل من أشكال الحكم يُنكر هذه الأشياء، وإذا تم إنكارها فعندئذ لا يمكن أن نطلق عليه أنه شكل ديمقراطى. ولدواعى الإيجاز، سوف أطلق على الأمور السابقة مبادئ الحكم الديمقراطى.

وما داموا يحترمون هذه المبادئ، فإن المجتمعات الديمقراطية قد تنظم تصريف شئونها الجماعية كما يحلو لها، معتمدة فى ذلك على موروثاتها وظروفها وفهمها لذاتها. وعلى الرغم من أن الليبرالية والديمقراطية هما أشكال للفكر، وأى مجتمع من الممكن أن يكون مجتمعا قائما بذاته وليس مجتمعا آخر، رغم هذا فإن الديمقراطية والليبرالية تم تحديدهما وتعريفهما فى عقولنا على أساس أننا نخلط باستمرار بين ما يكون فى القيم الليبرالية الحقيقية وبين القيم الديمقراطية. هذا يشجع على الخداع الفكرى - مثلما ندفع بالقيم الليبرالية باسم تعزيز الديمقراطية - ويثير معارضة يمكن تجنبها فى مجتمعات غير غربية عديدة، تلك المجتمعات التى تميل إلى الديمقراطية لكن لا تميل إلى الليبرالية الديمقراطية - بصفة أساسية - هى شكل من أشكال الحكم الذى تكون فيه الليبرالية مُشاركا مهمينا، وتحدد وتضع حدود الديمقراطية. تنفرد الليبرالية الديمقراطية بأفكارها واتجاهاتها الأخلاقية، كما أنها عقلانية فى توجهها، بمعنى أنها تحل الخلافات عن طريق النقاش العقلانى والحُجة السليمة، كما أنها تنتقى القيم، وتعترف بكل ما هو فردى فحسب مثل وحدتها القانونية والأخلاقية والسياسية، وتنظر إلى المجتمع بصفة عامة على اعتبار أنه اتحاد تطوعى، وترفض إدارة شئون البلد على أساس أبوى، بمعنى أن تحمى الدولة أفرادها دون منحهم أية مسئولية، وتحافظ على حقوق كثيرة، مثل: حق التملك، وتكدس الثروة غير المحدود، وحرية التعبير. تفترض الديمقراطية الليبرالية سلفًا أن المجتمعات التى لديها أفكار واتجاهات أخلاقية قوية لا يتم تقسيمها مع الاتجاهات الدينية أو العرقية، التى لا يوافق أفرادها على الرؤية المستقلة للحياة الكريمة.

تختلف المجتمعات اليونانية القديمة اختلافًا تامًا. تتقاسم هذه المجتمعات الرؤية المشتركة للحياة الكريمة، وينغرس أعضاء هذه المجتمعات فى بناء علاقات اجتماعية وطيدة. لذا، تحد هذه المجتمعات من حق الملكية الخاصة أو حرية الخطاب عندما تهدد هذه الحقوق بزعزعة أسلوبهم فى الحياة بالطريقة التى لا يتم قبولها فى الديمقراطية الليبرالية. وفى أعقاب الاستماع إلى دفاع سقراط عن نفسه، فإن الأغلبية العظمى من اليونانيين توصلوا فى نهاية المنافسة الجدلية إلى أن منهجه الفكرى كان منهجا هداما

أخلاقيًا وثقافيًا، وأعطوه اختيار المغادرة والبقاء صامتًا أو الموافقة على عقوبة الإعدام. كان قرارهم ديمقراطيا، على الرغم من أنه لم يكن ليبراليا. وأعيد القول أن إقليم كيبك الحالى أصر على الحفاظ على لغته وثقافته، وهذا يتطلب من الآباء الناطقين بالفرنسية أن يلحقوا أطفالهم بالمدارس الناطقة باللغة الفرنسية. لم يكن هذا بالأمر الليبرالى، على الأقل من وجهة النظر الليبرالية، لكنه حقق أهدافا جماعية مشتركة. لا يوجد مبرر لماذا ينبغى على جميع الديمقراطيين أن ينظموا حياتهم وفقًا للأساليب الليبرالية، طالما يبررون المبادئ الأساسية للحكم الديمقراطى.

المجتمعات متعددة العرقيات، ولا سيما المجتمعات التى تضم جماعات عرقية مركزة فى إقليم واحد ولهم تاريخ للتشابه أو العداء المتبادل، وليس لديهم شعب متفرد، هذه المجتمعات بحاجة إلى ابتكار أساليب جديدة لضمان تحقيق السلام والاستقرار لفترة كافية حتى يسمحوا لمجتمعاتهم المتعددة بالتدرج فى التطور حتى يصلوا إلى أن يصبحوا شعبا واحد. قد يمنحون حقوقا للأفراد والجماعات، وتسمح الجماعات بدرجات مختلفة للحكم الذاتى بشرط أن يحترموا حق الخروج لأفرادهم، وأن يعترفوا رسميًا بهوياتهم المتنوعة، وأن يقدموا اتحادا غير متناظر، وهكذا. هذا هو الحال فى كثير من الدول الديمقراطية المعاصرة، بما فى ذلك الهند وكندا. على الرغم من أن هذا يؤدى إلى ديمقراطية معقدة جدًا، فإن من الخطأ أن نقول إن هذه المجتمعات ليست بديمقراطية لأنها لا تتوافق مع الصيغة الموحدة للديمقراطية الليبرالية.

تُبذل المحاولات فى بعض الدول الإسلامية لتطوير وتنمية ما يطلق عليه المجتمعات الديمقراطية الإسلامية(٤). هذه المحاولات تنسب إلى الإسلام ورؤيته للحياة الكريمة، غير أن هذه المجتمعات تقيم الديمقراطية أيضًا وتستكشف بدائل للديمقراطية الليبرالية العلمانية. بما أن الديمقراطية تحدد السلطة السياسية فى الشعب، فإن لديها قوة علمانية، لكن من الخطأ أن نقول إن هذا لا يتوافق مع الدين من الناحية الفكرية، أو إن الديمقراطية القائمة على الدين تعد مستحيلة. يصر الإسلام على أن السيادة مستمدة من الله. من الممكن توفيق هذا مع الديمقراطية عن طريق الزعم بأن الشعب هم ورثة الله على الأرض. يرى الإسلام أن القرآن هو مصدر موثوق به للوصايا والقواعد،

ويتوقع أن يلعب القرآن الدور الذى يلعبه الدستور المكتوب فى الديمقراطية. ينبغى ألا يخلق هذه مشكلة إذا تم توضيح المقاصد ونقاشها بشكل صريح، وإذا كانت تلك التفسيرات التى تستلزم اتفاقًا فى الآراء هى القاعدة للسياسة العامة. قد يكون دور رجال الدين مشكلة، لكن هذا الأمر يمكن التصدى له عن طريق منعهم من تولى أى منصب رسمى أو مرموق، أو عن طريق فصل مناسب للسلطات يترك السلطة المطلقة للشعب.

ثمة صعاب أخرى قد تكون أكثر حدة. هل الناس أحرار فى أن يعدلوا أو لا يحترموا أو يذهبوا ضد وصايا وتعاليم القرآن؟ هل يستطيعون أن يختاروا الدولة العلمانية؟ هل يستطيعون أن يؤسسوا مبدأ مساواة النوع؟ هل يستطيعون أن يعاملوا غير المسلمين بالطريقة نفسها التى يعاملون بها المسلمين؟ هل يستطيعون أن يسمحوا بالارتداد عن الدين؟ هل يستطيعون أن ينتخبوا رئيس دولة غير مسلم؟ فى كل حالة تستلزم الديمقراطية فعل هذا، غير أن الإسلام يبدو أنه يتخذ وجهة النظر المعارضة. من الممكن التغلب على التوترات وحلها فى بعض المناطق، بيد أن ذلك لا يمكن تحقيقه فى مناطق أخرى. من الممكن أن تضمن الديمقراطية الإسلامية مساواة النوع وتسمح حتى بالارتداد عن الدين عن طريق إعادة تفسير للقرآن، مثلما فعلت بعض الدول الإسلامية. لكن من المستحيل أن يسمحوا بسهولة أن يكون رئيس الدولة غير مسلم، أو أن تكون الحكومة علمانية، أو أن يسمحوا بالقوانين التى تتعارض مع الوصايا والتعاليم الصريحة للقرآن. لذا، فإن الديمقراطية الإسلامية تستطيع أن تشق طريقا طويلا، لكن ليس كل الطريق، لتصبح ديمقراطية حتى فى الشعور الأدنى الذى عُرف به هذا المصطلح. الديمقراطية الليبرالية تشبه الديمقراطية الإسلامية فى أنها تستطيع أن تتخذ أشكالا مختلفة وتوحد شطريها بأساليب مختلفة تمتد من ديمقراطية حيث الإسلام يكون هو المشارك المهيمن إلى ديمقراطية حيث الإسلام لا يعطى إلا مجرد أفكار واتجاهات أخلاقية معينة إلى الثقافة العامة الديمقراطية. من الواضح أنها لم تكن ديمقراطية ليبرالية، لكنها لم تدعِ أنها كذلك، وقد يكون لديها مزايا تعويضية، مثل: الإحساس القوى بالمجتمع، والتضامن، وتقديم حياة ذات معنى.

يوجد فى جوهر أية ديمقراطية إسلامية أو أية ديمقراطية قائمة على الدين توتر مستمر بين متطلبات الدين والديمقراطية. لكن هذا لا يقتصر على الديمقراطية الإسلامية فحسب. فالديمقراطية الليبرالية أيضًا تحمل فى طياتها توتر بين مبادئ الليبرالية والديمقراطية، حيث تركز مبادئ الليبرالية على الاستقلال الفردى والحرية الشخصية، مع وجود تحيز للرأسمالية، أما مبادئ الديمقراطية فتركز على المجتمع والمساواة، مع وجود تحيز للاشتراكية أو الديمقراطية الاجتماعية. وقد تساءل كل من الليبراليين والديمقراطيين عن إمكانية أن يكون الاثنان شركاء(٥). التوتر يبقى، لكن جميع الدول الديمقراطية تقريبًا وجدت أساليب، ليس لاحتواء الموقف فحسب، ولكن أيضًا للاستفادة منه. تستطيع الديمقراطية الإسلامية أيضا أن تنمى وتطور أساليب مماثلة. يوجد بالطبع اختلافات جوهرية بين الاثنين. على الرغم من وجود توترات بين الديمقراطية والليبرالية، فإن كليهما لديه توجه علمانى وعقلانى، وحُجة عامة قيمة، ومجتمع مدنى مستقل، ويتقابلون على أرضية مشتركة. هذا ليس هو الحال مع الإسلام، أو الدين بصفة عامة والديمقراطية. غير أن الاثنين ينبغى ألاَّ يزيدا من اختلافاتهما، أما بالنسبة للديمقراطية الليبرالية غير الغربية فهى علمانية فى أسلوبها، ومتحررة من الأفكار والاتجاهات الأخلاقية المسيحية أو محصنة ضد التأثير القوى للجماعات الدينية. تستطيع الديمقراطية الإسلامية أن تستفيد من الجدل المنطقى بين شطريها، فضلاً عن إعطاء الإسلام عمقا أخلاقيا وروحانيًا للديمقراطية ومبادئ للتنظيم الاجتماعى قائمة على المساواة، أما الديمقراطية فتخضع الإسلام لاختيار الحُجة العامة، وتعطيه أفكارا واتجاهات أخلاقية شبه علمانية. قد تختلف الأمور فى الممارسة العملية، لكن لا يوجد سبب يجعلنا متعنتين ونمنع التجارب الجديدة.

صلاحية عالمية

مبادئ الحكم الديمقراطى تكون صالحة عالميًا وتستحق أن تشكل جزءا من أى نظام للحكم مدروس بعناية. يتشكل هذا على ثلاثة أسس مرتبطة ببعضها البعض، وهى تحديداً الأساس الأخلاقى والسياسى والعقلانى. وبما أن الأسس الثلاثة معروفة جيداً، فإن النقاش المختصر قد يفى بالغرض.

تهتم الديمقراطية بالكرامة الإنسانية وترعاها، كذلك تنمى إحساس الاحترام بالذات داخل الإنسان. مواطنو الديمقراطية ليسوا دُمى يتلاعب بها الآخرون كما يشاءون، كما أنهم لا يعيشون على معاناة الآخرين والخوف منهم، ولكن بالأحرى هم كيانات مستقلة تحظى باحترام الذات، وعدم انتهاك حرمة الآخرين، كما أن لديهم القوة لتشكيل حياتهم الفردية والجماعية. هم يصرفون شئونهم حسبما يريدون، كما أنهم أحرار فى المعارضة والاحتجاج والانضمام للآخرين لإزالة المظالم عنهم، كما أنهم يشعرون بالمساواة والتمكين. ورغم الاختلاف وعدم المساواة بينهم فى كثير من مجالات الحياة الأخرى، إلا أنه يوجد شىء مشترك بينهم يجعلهم متساوين. كما أن المساواة بينهم قانونيًا وسياسيًا تخلق قوة دافعة مناسبة فى مجالات أخرى، وتؤدى إلى وجود متطلبات لتحولهم الديمقراطى.

سياسيًا، تخلق الديمقراطية ظروفا تجعل الأفراد يفرضون وجهات نظرهم الخاصة على الأفراد والقضايا، ويدافعون عن وجهات النظر هذه قبل الآخرين، وينظرون إلى أنفسهم من وجهة نظر الآخرين، ويتجاوزون رؤاهم ومصالحهم الضيقة. هم يطورون بذلك سلطتهم للحكم، ومحاسبة الذات، وانتقاد الذات، وتوسيع دائرة تعاطفهم. الديمقراطية تمنحهم أيضًا شعورًا بتملك مجتمعهم، وتساعدهم على التعرف على مؤسساته مثلما يتعرفون على إنجازاتهم المشتركة، كما أن الديمقراطية تخلق التزاما عاطفيا لهؤلاء الأفراد بأن يراعوا ويدعموا احترام القانون وشعور العدالة التى يحتاجها أى مجتمع مؤسس تأسيسًا جيدًا. هم يتصرفون بعدل ويهتمون بشئون مجتمعهم اهتمامًا كبيرًا، ليس لأنهم ينبغى أن يفعلوا ذلك فحسب، ولكن لأنهم يريدون أن يعبروا عن التزامهم نحو مجتمعهم أيضًا.

من الممكن أيضًا الدفاع عن مبادئ الحكم الديمقراطى على أسس منطقية. كل قوة تفسد، ليس فى الشعور المادى فحسب لهؤلاء الذين يريدون أن يحتفظوا بهذه القوة مهما كانت التكاليف ويستخدموها لتعزيز مصالحهم، لكن أيضًا فى الشعور الأعمق لخلق الخداع بأنهم يعرفون ما هو جيد للآخرين، والعيوب المصاحبة لادعاء الصلاح للنفس والغطرسة الأخلاقية. تفحص الديمقراطية القوة عن طريق جعلها مشروطة

بتدريبها على الفحص النقدى وإخضاعها له. فضلاً عن أن الكائنات البشرية تميل إلى النظر إلى العالم بأساليب معينة، كما أنهم يتجاهلون أشياء كثيرة ولا يفهمون أشياء أخرى حيث يرونها كبقع مطموسة لا يمكن رؤيتها وإدراكها. الأسلوب الوحيد للتغلب على هذا يتمثل فى خلق مساحة عامة تجعلهم يشتركون مع بعضهم البعض بطريقة نقدية، ويتوصلون إلى وجهة نظر أكثر شمولاً وتوازنًا للموضوع محل النزاع. على الرغم من حدود الديمقراطية وقيودها، إلا أنها تعد الطريق الأمثل للاحتراس من مبدأ عدم المساواة، والقابلية للفساد والرشوة، وقصر النظر الفكرى والأخلاقى، ومواطن الضعف الإنسانى الأخرى.

من الممكن أن يقع الناس فى أخطاء عديدة، ومن الممكن أن يحتشدوا بسهولة حول قضايا مضللة، وأن يقعوا فريسة لبائعى الأوهام والمثاليات الانتحارية، وأن يحكموا حكمًا خاطئًا على مصالحهم على المدى البعيد. لكن هذا ما هو إلا مجرد حقيقة، إن لم يكن أكثر من ذلك، للحكام المستبدين والطغاة ورجال الدين المعصومين من الخطأ. فضلاً عن أن هذا يرجع إلى أن الكائنات البشرية ليست معصومة من الخطأ وعرضه للفساد، لذا فهم بحاجة إلى أن يحترسوا من مواطن ضعفهم عن طريق إقامة مؤسسات مناسبة. إن حرية الخطاب والأحزاب المعارضة، وحرية الاحتجاج والمعارضة تضمن تدفق المعلومات بحرية وفحصها بطريقة مستمرة، كما تضمن فحص الأحكام والأفعال لهؤلاء الذين فى السلطة أو هؤلاء الذين يسعون إليها بدقة وعناية. تفتقد أشكال الحكم غير الديمقراطى مثل هذه الآليات من التنظيم الذاتى، ولا تكون ميالة إلى إساءات الاستخدام فحسب ولكن أيضًا تفتقد إلى الحماية من هذه الإساءات. الديمقراطية ليست أفضل الأشكال التى يمكن تخيلها للحكم، لكنها أفضل الأشكال المتاحة فى وقتنا الحالى. ينبغى أن نسعى باستمرار إلى تعميق وتوسيع الديمقراطية بغية مواجهة التحديات الجديدة، وضمان ألاَّ تصبح الديمقراطية متجمدة فى مجموعة المؤسسات والممارسات المتأصلة تاريخيًا، والتى قد تكون خدمت المجتمع من قبل، ولكنها الآن لم تعد تفعل ذلك.

يُزعم أحيانًا أن المبادئ الديمقراطية هي مبادئ غربية في أصولها، ومحددة تاريخيًا وثقافيًا، ولا ينبغي جعلها عالمية وشاملة[٦]. هذا الزعم به نواقص كثيرة، فمبادئ الديمقراطية ليست غربية في الأصل، فضلاً عن أن كثير من هذه المبادئ وجدت في أشكال مختلفة في أجزاء أخرى من العالم، بما في ذلك الجمهوريات البوذية في الهند القديمة ومدن الدول الفينيقية القديمة، ولا سيما مدينة صور. حتى في الغرب، ظهرت هذه المبادئ لأول مرة في الدول اليونانية القديمة، واستنادًا على كيفية تعريف وتحديد الشرق والغرب، فإن الدولة اليونانية القديمة يمكن تعريفها وتحديدها أيضًا بأنها شرقية. لكن، حتى إذا كانت المبادئ غربية، فلا نستطيع أن نقر بصلاحية هذه المبادئ في الغرب فقط. إن الدولة الحديثة والقومية والملكية الخاصة هي أكثر الأشياء غربية في أصولها على نحو صريح، لكن هذه الأشياء لاقت تأييدًا حماسيًا من قبل هؤلاء الذين يرفضون الديمقراطية بوصفها غربية. يتولد شعور باتهام مبادئ الحكم الديمقراطي بأنها محددة ثقافيًا عندما تتم الموازنة بين الديمقراطية وشكل معين منها، وغالبا يكون الشكل الليبرالي. هذا سبب من الأسباب الذي يفسر إصراري في البداية على ضرورة فصل الديمقراطية عن أشكالها المختلفة إلى أقصى درجة ممكنة، ونحددها على أساس مبادئها الجوهرية. إن الديمقراطية والاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية هي أمور مفيدة وجيدة من الناحية السياسية. وبما أن هذه الأمور تتصارع فيما بينها، فنحن بحاجة إلى إحداث توازن بينها، وحتى لو انتصر الاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية على الديمقراطية لكونهما أكثر أهمية للحياة البشرية. على الرغم من أن الحُجة تخلق الشعور في بعض السياقات كما سأزعم لاحقًا، ولا ينبغي التفكير فيها أو الاعتقاد بها، فإنها تكون حُجة غير قاطعة في شكلها التام. دعنا نتناول الصراع المزعوم بين الديمقراطية والتنمية. يُزعم أن الديمقراطية مخربة، وقصيرة النظر، واعتادت على الارتباط بالدوائر الانتخابية، التي تسيطر عليها الطبقة المهيمنة التي تتحكم في وسائل الإعلام أو تساهم في تمويل الحزب وتضع حدودًا لتصرفات الدولة، وتنحاز إلى الطبقات المتوسطة مع قدرتهم الكبيرة على التلاعب بالنظام السياسي. كل هذه الأشياء حقيقة وأمر واقع، لكن التنمية تتحقق بطريقة أفضل وفقًا

لأشكال أخرى من الحكم لا تُتبع. هذه العيوب ليست متأصلة فى الديمقراطية لكن فى الأسلوب الذى تمارسه، ومن الممكن تصحيح هذا الأسلوب عن طريق جعله أكثر فعالية. عندما يتم تنظيم الديمقراطية تنظيمًا جيداً، ففى هذه الحالة تستطيع أن تحشد الطاقات الحماسية والأخلاقية لمواطنيها وتمنحهم تأييداً ودعمًا للتنمية والتطوير. فضلاً عن أن الأشكال غير الديمقراطية للحكم لا تشمل كثيراً من هذه العيوب فحسب، ولكن لديها عيوبًا إضافية خاصة بهذه الأشكال دون غيرها، مثل: استخدام الموارد العامة من أجل تحقيق الكسب الخاص، وإضاعة تلك الموارد على المشروعات الضخمة والأسلحة، ورهن الموارد الطبيعية الحيوية لشركات متعددة الجنسية للمشاركة فى المكاسب، وتفضيل التعامل مع الموالين الذين لهم المصالح المشتركة نفسها، وتخصيص الصناعات فى مناطق قابلة للحياة والنمو لكنها مناطق محبذة لهم، وهكذا. وعلى عكس أشكال الحكم الديمقراطى، لا تحظى أشكال الحكم غير الديمقراطى بآليه مؤسسية لعرض وتصحيح هذه العيوب، فضلاً عن أن تصرفاتها تؤدى إلى جعل البلد عاجز عن دفع ديونه، وأن يصبح البلد مفلسًا بطريقة غير موجودة فى الأشكال الديمقراطية. تستطيع الأنظمة السلطوية المسئولة أن تدير البلد بطريقة أفضل، لكن يصح هذا الكلام مع وجود أشكال ديمقراطية للحكم.

غالبًا ما يتم اتخاذ الصين كمثال مضاد، لكن الموقف هناك يكون أكثر تعقيداً. لطالما كانت الصين مخربة ومضيعة لمواهبها الإنسانية (لم يكن هذا أثناء الثورة الثقافية فحسب)، وخصصت موارد كبيرة للتسليح، تلك الموارد التى كان من الأفضل أن يتم إنفاقها على شعبها لتخفيف معاناة الفقر عنهم. على الرغم من أنها لا تحظى بنظام ديمقراطى، فإنه يوجد جزء من الديمقراطية داخل الحزب الشيوعى الصينى الذى يكفل الحوار والجدل بين وجهات النظر المختلفة، ويخفف من تجاوزات الحكم السلطوى. فضلاً عن أن الصين بدأت فى إدراك أن هذا لا يعد كافيًا، وأنها بحاجة إلى أشكال ديمقراطية متحررة لكشف الفساد المتفشى، وتقديم المسئولين للمساءلة، وإعطاء صوت للجماعات المهمشة، والتركيز على عدم المساواة فى حصص الموارد المحلية.

وإذا قارنا الهند بالصين، نجد أن السجل التنموى الهندى لطالما كان مخيبًا للآمال، ولكن كان لديه الكثير يفعله مع سياسات الحكومات المتعاقبة أكثر من مؤسساتها الديمقراطية. أصبح هذا واضحًا عندما بدأت فى التحرك بعيدًا عن مركزية الدولة والإدارة البيروقراطية للاقتصاد، وأطلقت العنان للمشاريع التجارية، وحققت معدلاً للنمو بلغ ٨٪. هذا يطرح تساؤلاً: لماذا التنمية الاقتصادية هى أمر مرغوب فيه؟ هى كذلك لأنها تخلق ظروفًا للحياة الكريمة لجميع مواطنيها أو معظمهم، ولأنها تمنح شعورًا بالكرامة والحريات الأساسية والتمكين. إذا غابت هذه الأشياء فسوف تفقد التنمية الاقتصادية كثيرًا من نقاطها(٧).

الالتزام بتعزيز الديمقراطية

نحن لدينا واجب والتزام نحو تعزيز مبادئ الحكم الديمقراطى لثلاثة أسباب مرتبطة ببعضها البعض. الأول: كما زعمت من قبل أن مبدأ القيمة الإنسانية المتساوية يفرض واجبًا نحو تعزيز الحياة الكريمة للإنسان داخل حدود قدراتنا، وهذه المبادئ تشكل جزءًا منها، الثانى: بينما أشكال الحكم الديمقراطى من الممكن أن تكون متعصبة قوميًا، يحاربون بعضهم البعض ويتدخلون بشدة فى شئون بعضهم البعض بأسلوب قد يؤدى إلى وقوع حرب صريحة، فهم بصفة عامة يمتلكون آليه للتصحيح الذاتى. هم يشجعون على تعدد وجهات النظر، ويقدمون الحكومة للمساءلة، ويعاقبونها لإساءة الحكم، ولا يستطيعون لمدة طويلة أن يقمعوا المعارضة، ويتعلمون من أخطائهم. ذهب الرئيس جورج دبليو بوش إلى الحرب فى العراق، لكن أدركته العمليات الديمقراطية فى الولايات المتحدة وتم توجيه انتقادات شديدة له. دخلت إسرائيل حربًا مع لبنان فى عام ٢٠٠٦، لكن الاستقصاء الشعبى أظهر كيف أن قرار الحرب هذا كان قرارًا غير حكيم، وتم توجيه انتقادات شديدة اللهجة إلى رئيس وزراء إسرائيل. الحرب العراقية - الإيرانية التى استمرت لمدة ثمانية أعوام فى ثمانينيات القرن العشرين والتى حصدت أرواح الملايين، تلك الحروب وغيرها جاءت نتيجة لقرارات سياسية وعسكرية غير مسئولة.

على الرغم من أن انتشار الديمقراطية لا يوقف الحروب، إلا أن الديمقراطية تجعل هذه الحروب أقل تهوراً ووحشية، وتساهم فى وجود عالم مستقر بحكمة القانون. كما أن الديمقراطية تسهل الحوار بين الثقافات المختلفة، ذلك الأمر الذى تحدثت عنه من قبل، وتبنى جسراً حيوياً عبر المجتمعات، وتخلق الضغط من أجل اتخاذ حلول سليمة للصراعات، وتقوية رأى عام ناضج ذى معلومات وفيرة(٨).

الثالث: كما رأينا من قبل أن مصالح الناس متشابكة ومتداخلة فى عالمنا الذى يتسم بالاعتماد المتبادل. إن إساءة الحكم والاستبداد والتطهير العرقى أو الطائفى أو الدينى، والدول الضعيفة فى أجزاء أخرى من العالم، كل هذا يؤثر على المصالح المادية والأخلاقية للجميع. فهذه الأمور يتمخض عنها أعداد كبيرة من الباحثين عن حق اللجوء و اللاجئين الذين لا يستطيعون أن ينصرفوا بعيداً كما لو كانوا كلاباً ضالة. نحن مسئولون عن معاناة هؤلاء الأفراد، وفشلنا فى اتخاذ رد فعل تجاههم ينتقص من قدرنا فى نظرهم. هم يؤثرون أيضاً على مصالحنا المادية، مثل: إمداد الطاقة وهكذا، ويجعلنا ذلك مستهدفين لإحباطتهم، ويجعل العالم غير مستقر. الواجب الأخلاقى لتعزيز الظروف من أجل الحياة الكريمة فى أى مكان آخر يكون مدعوماً باعتبارات مصالحنا الذاتية الإنسانية.

يُزعم أحياناً أن كل مجتمع له الحق فى أن يقرر شكل الحكم الخاص به، وأن الآخرين ينبغى أن يحترموا استقلاله. بينما يوجد الكثير الذى يقال عن هذا، فإن حق تقرير المصير كما زعمت من قبل ليس حقاً مطلقاً، وربما يتم تقليصه أو يُضرب به عرض الحائط عندما يؤدى إلى انتهاك فاحش للحرية والحياة الإنسانية. فضلاً عن أن هذا الحق ينتمى إلى أفراد المجتمع، وليس إلى حكامهم الظالمين، الذين قد لا يطلبوا حماية هذا الحق. عندما يتعرض المواطنون إلى نظام ترهيب وتخويف، فإنهم بذلك يصبحون سياسيين يتامى. فعندما ترفضهم بلادهم، فى هذه الحالة يتطلعون إلى المجتمع الإنسانى الأرحب لطلب المساعدة، ومن الواجب على هذا المجتمع أن يستجيب لهم. وفى الوقت الذى نكون فيه منزعجين بشأن الفقر المدقع والظلم العالمى فى الأجزاء الأفقر من العالم، فينبغى أن نهتم بطريقة متساوية بالظروف السياسية التى نعيش وفقاً لها.

سُبل تعزيز الديمقراطية

بينما لا توجد مشكلة فى الواجب نحو تعزيز الديمقراطية، فإن السؤال الأكثر صعوبة يتمثل فى كيفية أداء هذا الواجب نحو تعزيز الديمقراطية على أحسن وجه. إن استخدام القوة لا يعتبر إجابة على هذا السؤال، أو ليس هو الحل. ينبغى أن تكون الديمقراطية هى الاختيار الحر للشعب، ومن التناقض أن نفرض الديمقراطية بالقوة. تستطيع القوة - بكل تأكيد - أن تطيح بحاكم مستبد لكنها لا تستطيع أن تؤسس الديمقراطية ولا أن تخلق الظروف الأساسية لها. أنصار القوة يتحدثون عن الحنين الطبيعى للشعب أو الولع بالحرية، ويفترضون بسذاجة أنه بمجرد أن يتم الإطاحة بالحاكم المستبد، فسوف تنمو المؤسسات والممارسات الديمقراطية بشكل تلقائى. قد يرحب الناس بنهاية الحكم المستبد وقد يصوتون فى الانتخابات بأعداد كبيرة، لكن تأسيس وإدارة المؤسسات الديمقراطية هو أمر مختلف تمامًا، فهو يستلزم عادات جديدة من الفكر، وممارسات جديدة، وثقة متبادلة، وضبط للنفس، وتطلعات مختلفة للحكم، الأمر الذى يستلزم سنوات لغرسه وتأسيسه.

لا يستطيع أى حاكم مستبد أن يحكم لفترة طويلة دون إقامة نظام معقد للظلم والطغيان تمتد جذوره إلى جميع مجالات الحياة تقريبًا، ويضم عددًا كبيرًا من الموالين، وكل واحد منهم يعتبر صورة مصغرة للحاكم. إن الإطاحة بالحاكم لا يقضى على النظام. الموالون فى الزمن السابق كانوا يصورون أنفسهم كديمقراطيين، ويستخدمون اتصالاتهم ومصادرهم القوية لكى يتم انتخابهم، ويحصنون أنفسهم فى ظل غياب النظام القديم الذى لم يكن لدية الفرصة للظهور، إلا أن النظام القديم بشبكته المعقدة يعاد تشكيله من جديد. ومن خلال الاستخدام المضلل للقوة، فإن الديمقراطية الجديدة يتم إضعافها وزعزعتها حتى قبل أن تأخذ الفرصة لتأسيس نفسها.

عندما يتم فرض الديمقراطية من الخارج، فعندئذ تكون ملازمة للعدوان والاعتداء على الكرامة الوطنية، وتثير العداء على نطاق واسع. توحدت بعض من الجماعات المقسمة فى ظروف أخرى تحت راية القومية، وبذلوا قصارى جهدهم لتخريب الديمقراطية

والقضاء عليها. أصبحت القوى الخارجية وديمقراطيتها الآن العدو الجديد، وذكريات الحاكم المستبد تتحرك تدريجيًا بعيدًا عن اللاوعى الجمعى. الرجال والنساء العاديون الذين تقودهم مشاعرهم المتناقضة ليس لهم الحق فى ملكية المؤسسات الجديدة، التى كانت تستهدف مصالحهم، لكن إبداعهم لم يكن له دور، وكانوا يفضلون أن يظلوا متفرجين سلبيين أو أسوأ من ذلك.

فضلاً عن أن السؤال الأساسى ليس فى كيفية تقديم الديمقراطية ولكن فى كيفية استمرارها. من السهل تنظيم الانتخابات، ومن الممكن أن تكون انتخابات حرة ونزيهة، على الرغم من أنه من الصعب أن نرى كيف تصل أصوات الناخبين إلى من يريدون عندما تُجرى الانتخابات فى مناخ من الخوف والفوضى. قد ترفض الحكومة بمجرد انتخابها عقد الانتخابات فى المستقبل، أو تقمع المعارضة، أو ترفض التخلى عن المنصب وقت الهزيمة. ينبغى أن يُجرى انتخابان أو ثلاثة على الأقل قبل تدعيم وتقوية المؤسسات والممارسات الديمقراطية، ويستطيع الفرد أن يكون متأكدًا من أن المجتمع يخطو خطوات جيدة فى طريقه إلى الديمقراطية. قد تضمن القوة الخارجية حدوث الانتخابات الأولى، لكن نادرًا ما تحدث انتخابات بعد ذلك، وقد يتم إحباط المستجدات الديمقراطية.

يتم الاستشهاد أحيانًا باليابان وألمانيا بعد الحرب كدليل على أن الديمقراطية من الممكن فرضها بالقوة الخارجية، لكن الموقف فى كلا البلدين كان أكثر تعقيدًا عما هو متوقع. فكلاهما انهزما فى حروب بدءوها بأنفسهم. لم تغزُ القوى الخارجية بلادهم لفرض الديمقراطية، لكن بالأحرى كانوا هناك ومكثوا فترة طويلة لتشكيل الدساتير الجديدة. كلا البلدين كان يساورهما القلق بشأن وضع نهاية للعمليات الحربية والترحيب بالمؤسسات الديمقراطية. مكثت القوى الحليفة لعدة سنوات فى كلا البلدين، وحظيت بالدعم الخارجى للقادة المحليين، وشُكلت الدساتير الجديدة بشكل تعاونى. لطالما حظيت ألمانيا بموروث ليبرالى وعاشت تحت حكم جمهورية فايمر "Weimar Republic" قبل الإطاحة بها من قبل هتلر بعد توليه مقاليد الحكم. تمت مناقشة الدستور اليابانى

الجديد بشكل واسع، ذلك الدستور الذى وضع فى عام ١٩٤٦، وتم إقراره فى مايو ١٩٤٧. وقد وافق الإمبراطور على أن يصبح ملكًا دستوريًا وطاف البلد لكى يشير إلى وضعيته الجديدة. زار الوفد الرسمى السبعون للاتحاد السياسى والتجارى المكون من القادة والمفكرين والصناعيين، زار أوروبا والولايات المتحدة لكى يكتشف ما الذى فعلته الديمقراطية، وعلى النهج نفسه فعل أسلافهم عندما زاروا هذه الدول منذ عدة عقود لكى يتعلموا الأساليب التكنولوجية الحديثة. استفادت ألمانيا من خطه مارشال والسوق الأوروبية المشتركة الناشئة حديثًا. لا يوجد بلد من البلدين فُرضت فيه الديمقراطية بالقوة. استخدمت القوة لإنهاء النظام العسكرى فحسب، وما تبع ذلك كان الاختيار الحر للشعوب بنفسها، مع أنه كان تحت ضغط توجيه القوى الخارجية.

يقدم الاتحاد الأوروبى المثال الوحيد الأفضل إلى الآن فى التاريخ الذى يعرفنا كيف نقدم الديمقراطية بوسائل ديمقراطية فى مجتمعات لم تعرف الديمقراطية أبدًا(٩). فهى تمنح حوافز قوية فى شكل استثمارات، وتتيح الدخول إلى السوق الأكبر، والاستقرار النقدى، والمساعدة والمعونات، والتقدير الدولى، وفرصة تشكيل قرارات الاتحاد الأوروبى واكتساب التأثير العالمى. شاهد الوفد الرسمى الرخاء الاقتصادى الذى جلبه الاتحاد الأوروبى لدول مثل: إسبانيا والبرتغال وأيرلندا، وتمنوا حدوث شىء مماثل لأنفسهم. فلا عجب إذن أن الأغلبية العظمى فى هذه الدول تأثرت كثيرًا بمشهد الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى وكانوا على استعداد للامتثال إلى جميع طلبات الاتحاد، بما فى ذلك الاعتراف بالمؤسسات الديمقراطية.

كان الأمر سهلاً بالنسبة لهم؛ لأنهم لم يطلبوا أن يتصرفوا وفقًا لنموذج الديمقراطية الصارم. كانت لديهم قناعة بالمبادئ الأساسية للديمقراطية، وكانوا أحرارًا فى اختيار هذه المبادئ. وقد تفاوض ممثلو الدول المنضمة إلى الاتحاد الأوروبى مع الأعضاء الأصليين ووافقوا على ما طُلب منهم عمله فى مجالات مختلفة. وتم وضع خطة واضحة، وتحديد معايير قياسية، والسماح بوقت كافٍ لإحداث التغييرات. وتم تقديم المساعدة المالية لتغطية التكاليف، وتنظيم الندوات وورش العمل

وبرامج التدريب للموظفين الإداريين والسياسيين والصحفيين والقضاة وآخرين، وقد أثنى الخبراء على الاقتراحات المقدمة، وتم فحص ومراجعة جميع الصعاب التى تواجهها الدول بطريقة منظمة وسبل مواجهتها.

يحتوى نموذج الاتحاد الأوروبى لتعزيز الديمقراطية على دروس كثيرة مهمة. يعتمد هذا النموذج على مزيج من المصلحة الذاتية والكرامة الوطنية، والضغط الأخلاقى والسياسى لإقناع أعضائهم المستقبليين باعتناق الديمقراطية. وقد وضعوا بحكمة خارطة الطريق التى وافقت عليها جميع الأطراف، وتحملوا تكاليف الانتقال، وقدموا المساعدة والمشورة الفنية، وراقبوا عن قرب خطوات التقدم. تلك هى الأشياء التى نحتاجها لدعم الديمقراطية. غير أن الاتحاد الأوروبى هو منظمة صغيرة نسبيًا ذات موارد كبيرة يمكن تقديمها للناس. جميع أعضاء الاتحاد الأوروبى جيران ويتقاسمون التاريخ والهيكل الاجتماعى. الديمقراطية التى تنشدها دول الاتحاد الأوروبى هى ديمقراطية ليبرالية فى توجهها، التى من المحتمل ألاّ تعمل فى حالة المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأخرى، تلك المجتمعات التى لديها أفكارها الخاصة بها لنوع الديمقراطية التى يبغونها. كما أن الاتحاد الأوروبى اختار النموذج الرأسمالى الموجه توجهًا اجتماعيًا، وقد تختلف بعض الدول مع هذا التوجه ويكون لها آراء مغايرة. لذا، ينبغى تعديل نموذج الاتحاد الأوروبى لتعزيز الديمقراطية عندما يتم تطبيقه على المستوى العالمى.

فى الوقت الذى يمكن فيه تعزيز الديمقراطية خارجيًا – على الرغم من أنها لا يتم فرضها أو حتى تصديرها – فإن السؤال الهام الذى يطرح نفسه: هل من الممكن أن نثق فى الغرباء على أساس أنهم سوف يفرضون الديمقراطية بأسلوب منظم يخلو من المصلحة؟ والنقاد على حق فى هذه الجزئية. تقع مسئولية تعزيز الحكم الديمقراطى على عاتق الغرب؟ نظرًا لقوة الغرب الاقتصادية والسياسية والعسكرية، واتصالها القوى بالعالم. على الرغم من أن دول الغرب تتحدث كثيرًا عن موضوع تعزيز الديمقراطية، فإن أولويات هذه الدول مختلفة تمامًا، مثل الحرب المضللة على الإرهاب، وجعل العالم

أمنًا فيما يتعلق بالرأسمالية، و خلق وتوفير حماية الأسواق لشركاتها المتعددة الجنسيات، وتوفير الطاقة بأسعار رخيصة نسبيًا، والحفاظ على هيمنتها السياسية والعسكرية والثقافية. لذا، فإن اهتمامها بتعزيز الديمقراطية يكون اهتمامًا عرضيًا أو من حين لآخر، وقائمًا على المصلحة الذاتية، ومتقطعًا، وفاترًا في الحماسة والهمة، وانتقائيًا، وغالبا يكون هذا الاهتمام من أجل إعاقة وإحراج الأنظمة المزعجة (مثل: الصين وروسيا)، أو تقديم ستار أخلاقي يخص مغامرات الدول الغربية الاستعمارية (العراق على سبيل المثال).

إذا اهتم الغرب بتعزيز الديمقراطية بجدية، وكما زعمت من قبل أنه ينبغي عليهم فعل ذلك، فإنهم بحاجة إلى عمل الآتي: أولا: ينبغي على الغرب أن يدرك أن انتشار الديمقراطية المستقرة في عالمنا الذي يتسم بالاعتماد المتبادل سوف يصب في مصلحته على المدى البعيد[١٠]. لذا، ينبغي أن يقاوم الغرب إغراء زعزعة استقرار الأنظمة المزعجة سياسيًا، الأمر الذي لم يكن موجودًا من قبل، وألاَّ يتلاعبوا بالحكومات الضعيفة والهشة، وألا يحرضوا الجماعات المتخاصمة ضد بعضهم البعض، وألا يمدوهم بالأسلحة، وألا يشجعوا ويحرضوا على الحروب بين هذه الدول. تستلزم الديمقراطية دولاً قوية ومستقرة تحظى بشرعية وتأييد شعبي، وتكون قادرة على التصرف بحرية ضد الغرباء وتتوسط بفاعلية بين الجماعات الداخلية المتحاربة . إن الدول الضعيفة التي تتحكم فيها القوى الأجنبية لا تتوافق مع هذا المطلب، ولا تستطيع أن تواجه الضغوط الهائلة التي تخنقها الديمقراطية في مهدها.

الدور المفيد الذي يمكن أن يلعبه الغرب يتمثل في تقديم مثل هذه المساعدة إلى الشعوب المضطهدة التي تحتاجها في كفاحها ضد حكامها. قد يتضمن هذا فرض عقوبات اقتصادية وغيرها، وفي أقصى الحالات يستلزم الأمر تدخلاً قضائيًا. وكما زعمت سابقًا، من الصعب الإطاحة بالحكام المستبدين دون إراقة الدماء. كما أن هؤلاء الحكام يخلقون أيضًا أجهزة متعددة ومفصلة لتقوية ودعم حكمهم، ومن ثم الإطاحة بهم من الممكن أن يخلق خواءً سياسيًا وعدم استقرار لطبيعة الدولة كما رآها الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، وهو مايُطلق عليه: "Hobesian State"، تلك الدولة التي يزدهر

فيها زعماء الجماعات العسكرية غير الرسمية والميلشيات. ينبغى أن يظل التدخل العسكرى للإطاحة بهم هو الملجأ الأخير. غير أنه لا يمكن استبعادهم تماماً كما يزعم البعض. الاستبعاد كان مبرراً ضد عيدى أمين "Adi Amin" فى أوغندا، وبول بوت "Pol Pot" فى كمبوديا، و حركة طالبان فى أفغانستان، وسوف يكون مبرراً إذا حدث ضد هتلر فى الوقت المناسب. فى هذه الحالات، الحُكام إما أنهم انتهكوا مشاعر الجنس البشرى ولم يستطيعوا أن يتسامحوا ببساطة، وإما كانوا من هؤلاء الحكام الذين يرعون الشبكات الإرهابية، أو لم يطوروا أجهزة للحكم منظمة تنظيماً جيداً، ومن ثم سقطت بسهولة، أو معارضة منظمة تكون متاحة لتقديمها كبديل. عندما لا تتوفر هذه الشروط، فإن التدخل العسكرى يكون له تأثير عكسى، كما فى حالة العراق، وزائير تحت حكم موبوتو "Mobutu"، وما سوف يكون فى حالة بورما وزيمبابوى.

الموقف فى هذه البلاد يستلزم حكماً قائماً على جهاز مخابرات يمكن الاعتماد عليه وموثوقا به وتحليلاً دقيقاً للموقف الاجتماعى والسياسى للبلد المقصود. وبما أن جهاز المخابرات يوجد فى مناطق بطريقة جيدة ولا يوجد فى أخرى بالدرجة نفسها، وبما أن هؤلاء الأشخاص الذين لديهم استعداد للتدخل لا يمكن أن نثق فى أنهم لا يتأثرون بالأهواء الشخصية، لذا فنحن بحاجة إلى أن نأخذ حذرنا بشدة، وأن نعلن التدخل العسكرى فى حالات استثنائية فحسب، وعندما ترعاه الأمم المتحدة ويدعمه الرأى العالمى، بما فى ذلك منظمات المجتمع المدنى الرئيسية التى لديها معرفة ومعلومات موثوق بها عن البلد. عندما يحدث التدخل العسكرى، فإن هدفه ينبغى أن يتمثل فى استعادة البلد لمواطنيه، وإزالة العقبات التى تقف فى طريق تطوير الديمقراطية. يتمثل دور الأطراف الخارجية فى تقديم المشورة، واقتراح أفكار جديدة، والمصالحة بين الجماعات المتصارعة، وإزالة المخاوف والشكوك من هؤلاء الذين يخشون الإجراءات الانتقامية، وتقديم المساعدة لبناء مؤسساتهم الديمقراطية، ودعم التنمية الاقتصادية، وتدريب هيئة الموظفين الإداريين والعسكريين[١١]. ينبغى ألا تسعى هذه الأطراف الخارجية إلى فرض شكل معين للديمقراطية، أو تشكيل نظام مرن، أو الانخراط فى الصراعات الداخلية، أو محاولة إدارة شئون البلد على أساس أنه بلد محتل.

الثانى: ينبغى أن يدرك الغرب أن الحجم الواحد لا يناسب الجميع. على الرغم من أن المؤسسات الديمقراطية لديها آلياتها الخاصة بها، فإنهم لديهم فرصة للنجاح فحسب إذا لم يخرجوا عن النظام السائد للعلاقات الاجتماعية والبناء القوى. لذا، ينبغى على الغرب ألا يتوقع أن جميع المجتمعات من الممكن أن تحرز تقدمًا وفقًا للمعطيات الموصى بها، أو يصروا على أن المؤسسات والممارسات الديمقراطية ينبغى أن يتم تقديمها فى امتداد واحد مع الأشكال المتطورة للديمقراطية التى يحظى بها الغرب. ينبغى أن يكون من أولويات الغرب التشجيع على إقامة حكومة مستقرة وفعالة و قابلة للمساءلة الشعبية، وقد يتضمن هذا توافق الجماعات المتصارعة مع بعضها البعض حتى لو جاء هذا على حساب توفيق أوضاع بعض المبادئ الأخرى للحكم الديمقراطى. ينبغى أن يصر الغرب على أن الحقوق الأساسية لحقوق الإنسان ينبغى أن تكون مكفولة دستوريًا، وأن يكفل الحكم الرشيد، وأن يعطى المجتمع المدنى الحرية لكى يزدهر، لكن ينبغى ألا يضغط لطلب المزيد. وبقدر الاهتمام بالانتخابات، فإن الغرب ينبغى أن يحرز تقدمًا فى عملية الانتخاب بحذر. فمن الممكن أن تتسبب الانتخابات فى إحداث النزاع والشقاق، كما أنها ذات تكلفة عالية، وتستطيع أن تستقطب المجتمع، وتثير قضايا يفضل تجنبها، وتتسبب فى إحداث الصراعات، وتزيد من الخطب البلاغية السياسية وتثير مخاوف عميقة، وتتسبب فى ضياع الموارد الوطنية على الرشاوى الانتخابية. إذا كان خطر الانتخابات واقعًا ملموسًا، ففى هذه الحالة ينبغى تأجيلها أو استبدالها بأساليب أخرى نزيهة وموثوق بها لاستخراج الإرادة الشعبية وتقديم حكومة مسئولة، مثل: الانتخابات غير المباشرة أو مجلس شيوخ القبائل.

الثالث: فى الوقت الذى تكون فيه الديمقراطية ذات قيمة لأسباب جوهرية، فهى تخاطر بفقد شرعيتها وشعبيتها إذا فشلت فى ضمان تحقيق التنمية الاقتصادية. يصر الغرب، ولا سيما الولايات المتحدة، على نموذج ليبرالى جديد يعتبر جوهر برنامج التكيف الهيلكى الذى تدعمه توافقات واشنطن "Washington Consensus"[١٢]. لم يتبع أى مجتمع غربى هذا النموذج فى سياق تنميته الاقتصادية، ويدل هذا على فشل هذا النموذج فى كل مرة يحاولون تجربته. ومن الواضح أن وضع نظام وقواعد للسوق يعد

أمرًا هامًا، ولدينا القليل الذى نقوله عن القطاع العام المتضخم وغير الفعال، والمعونات الانتهازية للصناعات الضعيفة، والرشاوى الانتخابية فى شكل قروض قليلة القيمة واستثمارات غير مثمرة. لكن، لا يمكن ترك السوق بمفرده . يخلق النموذج الليبرالى الجديد ظلمًا كبيرًا يضعف التماسك الاجتماعى، ويترك الدولة بموارد قليلة لاحتواء السخط والاستياء، وينكر على الدولة تواجدًا هامًا فى حياة شعبها، ويمنح الدولة قوة محدودة للتعامل مع نتائج التنمية غير العادلة. لا عجب إذن أن هذا النموذج الليبرالى الجديد يستلزم أنظمة سلطوية لمواجهة عواقب سياسية غير عادلة ومثيرة للجدل. تتطلع الجماعات الضعيفة والمعرضة للهجوم وكذلك الصناعات الناشئة إلى مساعدة الدولة، التى بدورها تكون غير قادرة على تقدير الوظيفة المنوطة بها فى نطاق إعاقة السوق. إن الديمقراطية والسوق يتصارعان، وإذا لم يحدث توزان بينهما، فإن التأييد الشعبى لكليهما من الممكن أن يتلاشى بسهولة.

تدعو التنمية الاقتصادية إلى التجارة الحرة والنزيهة. والدول الأفقر بحاجة إلى سهولة الوصول إلى الأسواق العالمية وإقامة علاقات تجارية مع الدول الأغنى، وكلا الأمرين لا يتوفران نظرًا للتعريفة الجمركية العالية والمعونات المباشرة وغير المباشرة التى يعتمد عليها الغرب للحفاظ على ميزته التنافسية. وقد أظهرت المفاوضات المطولة فى الدوحة والمفاوضات التى تمت قبل ذلك رفض الغرب للتنافس، ناهيك عن الاستجابة بسخاء لاحتياجات الدول الفقيرة. تحتاج الدول الفقيرة أيضًا إلى ربط أسعار المنتجات الأولية بالبضائع غربية الصنع، فضلاً عن أنهم بحاجة إلى المساعدة الموجهة توجيهًا حسنًا لبناء بنيتهم التحتية وتقديم الخدمات الأساسية لشعوبهم، غير أن السجل الغربى فقير فى هذه النقطة بطريقة مخيبة للآمال. وفى الحقيقة، إن المساعدة أحيانًا من الممكن أن تُهدر أو تُوجه بطريقة سيئة، لكن توجد أساليب يتم من خلالها الحفاظ على هذه المساعدات، مثل: توجيه المساعدات لمشروعات أو أغراض معينة، وضمان المراقبة المستقلة، وإشراك المنظمات غير الحكومية المحلية والدولية. إن تعزيز الديمقراطية لا يمكن فصله عن السعى إلى تحقيق العدل العالمى.

الرابع: تتم مناهضة الديمقراطية فى الدول النامية، كما أن الانتخابات الأولية لا تدوم، وذلك لعدة أسباب، من أهمها: سهولة نهب الموارد الوطنية من قبل الحكام، والإغراء المستمر الذى يقدمه هؤلاء الحكام إلى قادة القوات المسلحة. الحكام يبيعون ويرخصون ويؤجرون هذه الموارد إلى شركات متعددة الجنسيات من اختيارهم، ومن ثم يُحصلون الأموال الوفيرة نتيجة هذه الطريقة غير المشروعة. هم يقترضون مبالغ ضخمة من المؤسسات الدولية والبنوك باسم البلد، إما أن يضعوا هذه الأموال فى جيوبهم أو يضيعون معظمها، ويخلفون وراء هذا العمل ديونًا هائلة من شأنها أن تفرض أعباء على النظم الديمقراطية الناشئة. نهب الحكام العسكريون فى نيجيريا الموارد النفطية وتركوا دينًا قوميًا يقدر بنحو ٣٠ بليون دولار أمريكى، حوالى ٨٠٪ من ناتجها الإجمالى الوطنى (GNP). وفى أنجولا وموزمبيق، زادت نسبة الدين والناتج الإجمالى الوطنى أربع مرات عن نيجيريا. أما زائير (الكونغو الديمقراطية)، ذلك البلد الغنى بالموارد المعدنية، فتم استنزاف موارده عن طريق موبوتو وأنصاره السياسيين. يكمن الحل بوضوح فى هذه البلاد فهى أنفسها؛ بحاجة إلى تنظيم مؤسسات قوية، ومحاربة الفساد، وكشف سوء استخدام الموارد الوطنية، والمطالبة باستمرار استخدام هذه الموارد لتفى بالاحتياجات الأساسية لشعوبهم، وبصفة عامة، ينبغى على هذه الدول أن تكافح من أجل تحقيق الديمقراطية.

بينما لا يستطيع الأجانب أن يقوموا بوظائفهم ولا ينبغى أن يسعوا بقوة إلى تشكيل محصلة الكفاح، فهم يستطيعون أن يجعلوا هذا الكفاح أيسر. يستطيع المجتمع الدولى أن يطالب بألاّ تكون ملكية هؤلاء الأفراد الذين نهبوا الموارد الوطنية، متأصلة قانونيًا وأن تظل عُرضة لنزع الملكية. من الممكن فرض قيود متفق عليها دوليًا على كل من مزايا الاقتراض للحكام غير الممثلين، وحقوقهم فى أن يتخلصوا من الموارد الوطنية. كما ينبغى وضع نهاية للممارسة الغريبة والشاذة للحسابات السرية فى بنوك سويسرا، وينبغى أن تكون هناك آليات فعالة لاقتفاء أثر تدفق الأموال. كما أننا بحاجة أيضًا إلى قوانين أكثر صرامة عن الموجودة حاليًا؛ لمنع الشركات متعددة الجنسيات

والحكومات الأجنبية من استخدام الرشاوى المباشرة وغير المباشرة لتحقيق أهدافها، كما أننا نحتاج إلى تتبع التجارة غير المشروعة فى المعادن النفيسة التى غالبًا تكون مصدرًا للكفاح الداخلى وإراقة الدماء.

أخيرًا، يحتاج الغرب إلى أسلوب لتعزيز الديمقراطية بدافع الإنسانية. إن اللغة الشائعة لتصدير الديمقراطية تعنى ضمنًا أن الغرب جعل المنتج على أكمل وجه ولا يوجد شيء يتعلمه من الآخرين، الأمر الذى يفسر لماذا من الأفضل أن نتحدث عن تعزيزها وليس تصديرها. على الرغم من أن المجتمعات الغربية كانت لها بداية مبكرة مع الديمقراطية وأحرزت تقدمًا مهمًا فى اتجاهها، فإنهم نهم تركوا كثيرًا من الأمور غير المرغوب فيها. يظل الانتخاب الأول للرئيس "جورج دبليو بوش" تحوم حوله الريبة. فقد واجه الأمريكان الأفارقة فى بعض الولايات الأمريكية الجنوبية صعوبات فى تسجيل وتجميع أصواتهم، هؤلاء الأفراد لم يكونوا يرغبون فى إعطاء أصواتهم لبوش. أظهرت كثير من التحقيقات المستقلة أن معظم وسائل الإعلام الأمريكية انحازت بشدة إلى قياده أمريكا لحلفائها لشن الحرب الثانية على العراق، كما أنها ضللت الشعب. لم تحظ الديمقراطية البريطانية بالمصادر المؤسسية لكى تمنح مجلس الوزراء والبرلمان والدولة الوقت الكافى للتفكير بشأن الحرب على العراق، أو حتى عرض الأكاذيب وأنصاف الحقائق التى قيلت لتبرير الحرب وعقاب أى أفراد تورطوا فيها. يشعر معظم الأفراد فى جميع المجتمعات الغربية أنهم يفتقدون إلى القوة، كما أنهم يشعرون أن بلادهم تتلاعب بهم وتعزلهم عن النظام السياسى. تحررت الصحافة من سيطرة الحكومة، لكن لم تتحرر من المصالح المشتركة، حيث كان هذا أسلوبًا لجمع المال وتعزيز الأجندة السياسية والاقتصادية بدلاً من تعزيز المسئولية العامة لتقديم معلومات صادقة وغير منحازة[14].

لذا، تحتاج الديمقراطية إلى تعزيز، ليس خارج الدول الغربية فحسب، ولكن داخلها أيضًا. وقد طورت بالفعل كثير من المجتمعات غير الغربية أساليب مبهرة لتعميق الديمقراطية وتمكين الشعب. ومن أمثلة هذه المجتمعات: البرازيل التى نظمت الإنفاق

التعاونى وأعطت مواطنيها الحق فى تحديد الأولويات المحلية وتقرير كيفية إنفاق نسبة عائد الضريبة، كما أن المحاكم الشعبية فى الهند اعتمدت على حل النزاعات، واتباع الإجراءات القضائية بطريقة عادلة من أجل المصلحة الشعبية، فضلاً عن التمكين الثقافى واللغوى للأقليات فى جنوب أفريقيا. تزيد فرص نجاح تعزيز الديمقراطية إذا لم ينظر إليها الغرب على أنها تصدير، ولكن بالأحرى يُنظر إليها على أنها مشروع عالمى تعاونى نسعى إلى تحقيقه بدافع وبروح المشاركة.

نخلص من هذا أن مبادئ الحكم الديمقراطى تشكل بعض السمات الهامة للمجتمع الجيد. هذه المبادئ تفترض مسبقًا شروطًا اقتصادية وسياسية معينة. تأخذ هذه الشروط وقتًا كبيراً، ومن الممكن تحقيقها عن طريق أعمال الكفاح التقدمية داخل أى مجتمع. غير أن الأمر سيكون أيسر إذا توقف الآخرون عن محاولة التلاعب بهذا المجتمع سعيًا وراء تحقيق مصالح ذاتية محدودة، وإذا قاموا بتيسير التنمية الاقتصادية، وقدموا النصيحة والتشجيع والمساعدة بسخاء وبروح التضامن الإنسانى. من الممكن أن يكون تعزيز الديمقراطية بشكل أبوى، كما أنه من الممكن أن يكون مشروعًا إمبرياليًا، عندما يتم تعريفها وملاحقتها فى شكلها المهيمن المفضل لبعض الجماعات المهيمنة فى الغرب. لكن من الممكن أن يحدث العكس، وتكون تعبيراً عن إنسانيتنا المشتركة والواجبات التى تنبثق منها، إذا تم فهمها بجانب الأساليب التى اقترحتها. مزيج من الواقعية السياسية والمثالية الأخلاقية يفرض علينا أنه بينما نعرض ونكشف ونتحدى الواقعية السياسية، فإنه ينبغى الاستمرار فى الحث على المثالية الأخلاقية.

الهوامــش

(١) غزت الولايات المتحدة كوبا في القرن التاسع عشر لتحـــريرها من الطغيـــان الإسباني. كما قدمت الولايات المتحدة دفاعًا مشابهًا عندما استعمرت إسبانيا الفلبين. فى الوقت الذى بررت فيه القوى الأوروبية استعمارها بطرق ليبرالية، نجد الولايات المتحدة فضلت لغـــة الديمقـــراطية. اقتنع الرئيس جـورج دبليو بوش بأن التوسع العالمى للديمـقـراطية هو الحل الوحـيـد لدحض الإرهـاب والطغـاة. (Financial Times,11 november 2003).

(٢) ينبغى أن يصاحب الجدل هنا الاستقرار بدلاً من الديمقراطية أو حتى الحكم الرشيد.

(٣) فيما يتعلق بالتفسير الممتاز للتـاريخ وتغيـــير أشكال الديمقــراطيـة، انظـر: "Dunn (2005) and Hheld (1996)".

(٤) فيما يخص النقاش القيم، انظر: "Bayat (2007)" انظر أيضًا: "Esposito (1996) and Sachedina".

(٥) انظـر: parekh (1993).

(٦) جاء هذا الجدل بصفة عامة من كل جزء من العالم بعيدًا عن أمريكا اللاتينية. انظر: "Schaffer (1988)".

(٧) انظر مـقـال "Dasgupt and Maskin in Shapiro and Hacker-Cordon (1999)". تعـتبر الهند من المجتمعات النامية القليلة التى تحظى بديمقراطية مستمرة لمدة ستين عامًا تقريبًا. تتضح ديمقراطية الهند فى المساواة بين زعمائها الأوائل، والبناء الديمقراطى للكونجرس الوطنى الهندى قبل وبعد الاستقلال، وبرنامج الإصلاح الاجتماعى الذى استمر لمدة قرن من الزمان قبل الاستقلال، وغياب التهديد الرسمى للنظام، والتنوع الإقليمى والاجتماعى للهند، وتوفيق الأوضاع وحل المشاكل الصعبة، الأمر الذى انعكس فى دستورها، والميراث القديم للجدل العام والمعارض، والثقافة الجمعية للبلد.

تم تقديم الديمقراطية فى المجتمعات الغربية فى ثلاث مراحل على الأقل لمدة مائة عام تقريبًا. المرحلة الأولى: تمثلت فى إزالة الملكية ثم النوع ثم العمر، وفى بعض الحالات العرق. عندما نسعى لتعزيز الديمقراطية فى المجتمعات غير الغربية، نحن نفعل الشىء نفسه، ونتصدى لمشاكلها. بما أن الغرب يفتقد إلى الخبرة التاريخية فى هذا، فإنها تفشل فى فهم كيفية التصدى لهذه المشاكل. هؤلاء الأفراد الذين يعتبرون أدنى اجتماعيًا أو اقتصاديًا أو جيليًا، يصبحون فجأة ذوى أهمية، ومن المتوقع من الناخبين أن يسعوا لكسب ودهم للحصول على أصواتهم.

(٨) بما أن الأنظمة الديمقراطية من الممكن أن تخوض حروبًا عن طريق حكومات محددة، فنحن بحاجة إلى إيجاد سبل أكثر فاعلية وتأثيرًا للاحتماء من هذه الحروب. نستطيع أن نطالب بألا تبدأ أى حرب دون تفويض من ثلثى الأغلبية فى كل من المجلس البرلمانى أو مجلس الكونجرس. إذا تم تبرير الحرب فإن هذه

المبررات يجب أن تكون مقنعة للشعب، والاختبار الواضح لهذا يتمثل فى أن الأغلبية الكاسحة للممثلين المنتخبين يكونون مؤيدين للحرب. يظهر الأغلبية أنهم غير مقتنعين بمبررات الحرب، علاوة على أن الحرب تتضمن حصد للأرواح والممتلكات، وزيادة تعرض البلد للهجمات الإرهابية.

بما أن الحرب يمكن خوضها على أساس تقارير استخباراتية غامضة أو يساء تفسيرها، كما فى حالة الحرب الثانية على العراق، فنحن قد نطالب أيضًا بضرورة فحص هذه التقارير وإعطاء شهادة بصحتها من قبل هيئة مستقلة لديها خبرة فى مثل هذه الأمور، وأن تتعهد هذه الهيئة بالسرية. لقد قمت باستطلاع الآراء لهذه الأفكار فى مجلس اللوردات البريطانى، وقد وجدت تأييدًا من عدد كبير من زملائى، ورفضًا من عدد أكبر.

(٩) "Young (2004)".

(١٠) انظر مقالات "Richard Falk and amir amin in shrth and Nandy (1996)".

(١١) فيما يتعلق بأهمية الشعور بالمصالح المحلية فى دعم الديمقراطية، انظر: "Chandler (2006)".

(١٢) انظر Dario Salinas Figueredo, Democractic Accountability, in latin America: limits and Possibilities in the context of Neoliberal domination, critical sociogy, vol. 32 issue 1.

(١٣) تعد وسائل الإعلام بالنسبة للأمور التى تخص الديمقراطية مصادرًا هامة وحيوية للمعلومات والآراء للمواطنين، وتؤثر على كفاءة الديمقراطية. وسائل الإعلام أيضًا تمارس قوة سياسية هامة، وتشكل سياسات الحكومة. لذا نحن محقون فى أن نصر على أن وسائل الإعلام ليست مجرد تجارة، هى بالأحرى مؤسسات عامة تدار بطريقة خاصة، وتكون عرضة للقواعد العامة. لذا، قد لا نسمح لأى فرد أن يمتلك أكثر من ربع مؤسسة إعلامية وطنية، ونشجع وسائل الإعلام الجديدة من خلال وكالة تطوير وسائل الإعلام، ونطلب منهم أن ينشروا التصحيحات بسرعة، وأن يضعا جانبًا مساحة معينة لوجهات النظر المختلفة. فضلاً عن أننا قد نتوقع من الصحفيين أن يعلنوا مصالحهم التجارية وغيرها من المصالح، وألا يكتبوا حول موضوعات تضمن صراع المصلحة، ونوع الطلب الذى نفرضه على الممثلين المنتخبين والشخصيات العامة الأخرى.

ثمة شىء أخر يجب أن يقال فيما يتعلق باللجان البرلمانية متعددة الأحزاب التى تتحكم فى لجان الاستماع العامة، حيث إن محررى وسائل الإعلام الرئيسية قد يُطلب منهم تفسير تغطيتهم للأحداث العامة. تستطيع أيضًا الهيئة المستقلة الممولة تمويلاً شعبيًا أن تفحص على فترات التغطية الإعلامية للأحداث الهامة والشخصيات العامة، وتضعهم على ميزان الدقة والموضوعية. مهما كان ما نفعله، فإن شاغلنا الرئيسى ينبغى أن يهدف إلى تعظيم حرية وسائل الإعلام وتقليل تحيزها وتلاعبها.

قوائم بأهم المصطلحات والشخصيات

وأسماء المدن والمجموعات العرقية التى وردت بالكتاب

(مرتبة ترتيبا هجائيا)

قائمة بأهم المصطلحات

المصطلح	معنـــاه
Allophne	يعنى المقيم أو المهاجر الذى يتحدث لغة غير الإنجليزية والفرنسية.
Anglophone	الناطقون باللغة الإنجليزية.
Banyadarayan	مصطلح إيرانى يعنى الأصولية.
Brahmins	البراهمة: هم أشخاص من طبقة أرستقراطية، مترفعين بثقافتهم وشدة محافظتهم على القديم.
Confucianism	الكونفشيوسية: هى مجموعة من المعتقدات والمبادئ فى الفلسفة الصينية. تم تطوير هذه المعتقدات والمبادئ عن طريق كونفشيوس وأتباعه. تتمحور فى مجملها حول الأخلاق والآداب وطريقة إدارة الحكم والعلاقات الاجتماعية.
Francophone	الناطقون باللغة الفرنسية.
Fundamentalism	يعنى الأصولية، وهو اصطلاح سياسى فكرى يشير إلى نظرة متكاملة للحياة بكافة جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، نابعة من إيمان بفكرة أو منظومة قناعات تكون فى الغالب تصورًا دينيًا أو عقيدة دينية. لا تقتصر الأصولية على الإسلام فحسب، بل توجد فى جميع الأديان. هى ظاهرة فكرية مرتبطة بفكر معين له

المصطلح	معنـــاه
	سمات خاصة تتلخص فى ثلاث: الشمولية، والنصوصية، والانحياز. تعنى الشمولية: أن جميع الأسئلة تفرضها الحياة تجيب عنها تعاليم الدين. أما النصوهمية: تعنى حرفية النص دون تحريف. أما الانحياز: يشير إلى رفض المبادئ التى تتعارض مع المبادئ التى يعتقدها الأصولى.
Hobbesian State	يشير إلى مفهوم طبيعة الدولة الذى وضعه الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز Thomas Hobbes فى القرن السابع عشر. وهو يقر أن الأفراد لهم حق طبيعى فى حرية أن يفعلوا أى شىء يرغبونه للحفاظ على حياتهم.
Kama sutra	كاماسوترا: هو نص هندى قديم يتناول السلوك الجنسى لدى الإنسان.
Liberal democracy	الديمقراطية الليبرالية: هى الشكل السائد للديمقراطية فى القرن الحادى والعشرين. تتسم بوجود حماية للأفراد والأقليات من سلطة الحكومة.
Libera lism	هى مذهب أو حركة وعى اجتماعى وسياسى داخل المجتمع، تهدف لتحرير الإنسان كفرد أو جماعة من القيود السلطوية الثلاثة: (السياسية والاقتصادية والثقافية).
Multiculturalism	التعددية الثقافية، وتعنى قبول أو تعزيز الثقافات العرقية المتعددة.
Nihonjinron	يشير إلى نوع من النصوص التى تركز على قضايا الهوية القومية والثقافية اليابانية.

المصطلح	معـنــاه
Nationalism	تعنى القومية، وهى أيديولوجية وحركة اجتماعية سياسية، نشأت مع مفهوم الأمة فى عصر الثورات (الثورة الصناعية والثورة البرجوازية والثورة الليبرالية).
Racism	تعنى العنصرية أو التمييز العرقى. تشير إلى الأفعال والمعتقدات التى تقلل من شأن شخص ما لكونه ينتمى لعرق أو لدين ما.
Relativisim	تعنى النسبوية، وهى إحدى وجهات النظر الفلسفية التى تقر أن قيمة ومعنى المعتقدات الإنسانية والسلوك الإنسانى ليس لها أية مرجعية مطلقة.
Renaissance	يعنى عصر النهضة فى أوروبا، وهو مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (من القرن ١٤-١٦).
Shinto	ديانة ظهرت وتطورت فى اليابان.
Sonderweg	مصطلح ألمانى يعنى الاستثناء أو المسار الخارجى، وهى نظرية جدلية فى ألمانيا تشير إلى أن ألمانيا تتبع مساراً متفرداً خاصاً بها يتكون من الأرستقراطية والديمقراطية، مما يجعلها مختلفة عن باقى دول أوروبا.
Taoist	هى ديانة مستنبطة من معتقدات صينية وبوذية غرضها الخلود وحُسن الحظ بأعمال سحرية.
Trotsyists	هم أفراد يدينون بمذهب Leon Trotsky القائل: إن العمال يجب أن يستولوا على السلطة لضمان تأسيس الاشتراكية فى العالم.

المصطلح	معنـــاه
Washington Consensus	توافقات واشنطن، وهي مجموعة من المعايير الاقتصادية، وضعها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي لكي تكون نبراسًا للدول النامية التي تبغي الإصلاح الاقتصادي.
Weimarer Rerublic	جمهورية فايمر، وهي الجمهورية التي نشأت في ألمانيا في الفترة من ١٩١٩ إلى ١٩٣٣ كنتيجة للحرب العالمية الأولى وخسارة ألمانيا الحرب. وقد تمكن هتلر من الإطاحة بهذه الجمهورية بعد توليه مقاليد الحكم.

قائمة بأهم الشخصيات

معلومات عنها	الشخصية
سياسي ألماني نازي، ولد في النمسا، وكان زعيم حزب العمل الألماني الاشتراكي الوطني والمعروف للعامة باسم: الحزب النازي. تولى حكم ألمانيا ما بين عامي ١٩٣٣-١٩٤٥.	Adolf Hitler أدولف هتلر (١٨٨٩-١٩٤٥)
عالم ألماني في الفيزياء النظرية. ولد في ألمانيا لأبوين يهوديين، وحصل على الجنسيتين السويسرية والأمريكية. يشتهر بأنه واضع النظرية النسبية الخاصة والعامة. حصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٢١.	Albert Einstein ألبرت إينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥)
مفكر ومؤرخ سياسي فرنسي.	Alexis de Tocquevill ألكسيس دي توكوفيل ١٧٥٩-١٧٩٧
مفكر إيراني شيعي بارز، اسمه بالكامل محمد تقي شريعتي.	Ali Sharuati علي شريعتي
رئيس جمهورية تشيلي من ١٩٧٠-١٩٧٣.	Allendo سلفادور أليندي
اقتصادي هندي شهير، فاز بجائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٩٨ لمساهماته الاقتصادية العديدة. كان يلقب بالأم تريزا، لمساهمته في المجاعة ونظرية تطوير الإنسان	Amartya sen أمارتيا صن

الشخصية	معلومات عنها
	والرفاهية الاقتصادية وآليات الفقر والنوع وعدم المساواة والليبرالية السياسية.
Aristotle أرسطوطاليس بالإغريقية	فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. كتب في العديد من الموضوعات، بما في ذلك الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة والسياسة والحكومة والأخلاق والبيولوجيا وعلم الحيوان. وهو واحد من أهم الشخصيات في تأسيس الفلسفة الغربية. يعتبر أرسطو أول من أنشأ نظامًا شاملاً للفلسفة الغربية، ويشمل: الأخلاق وعلم الجمال والمنطق والسياسة والميتافيزيقا.
Ayato Ilah Khomeini آية الله الخميني	رجل دين سياسي إيراني. حكم إيران في الفترة من (١٩٧٩-١٩٨٩). نجح في قيادة الثورة الإسلامية الإيرانية للإطاحة بالملك محمد رضا بهلوي.
Bertrand Russel برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠)	فيلسوف ورياضي وكاتب إنجليزي. يعد من أعظم الفلاسفة، حصل على جائزة نوبل عام ١٩٥٠ في الأدب.
Brian Barry بريان باري ١٩٣٦-٢٠٠٩	فيلسوف أخلاقي أمريكي.
Confucius كونفشيوس	أول فيلسوف صيني يفلح في إقامة مذهب يتضمن كل التقاليد الصينية عن السلوك الاجتماعي والأخلاقي.

الشخصية	معلومات عنها
Daniel Pipes دانيال بايبس	مؤلف ومؤرخ أمريكى متخصص فى نقد الإسلام.
David Goodhart ديفيد جود هارت	صحفى بريطانى.
David miller ديفيد ميلر	فيلسوف بريطانى ورائد مذهب الواقعية النقدية.
Dayananda Saraswati دايانندا سارسوتيى	مُعلم دينى هندوسى، مؤسس حركة الإصلاح الهندوسية.
Edmund Burke أدموند بيرك	مفكر سياسى أيرلندى، يعتبر من رواد الفكر المحافظ الحديث.
Enoch Powell إنوك باول (١٩١٢-١٩٩٨)	سياسى ولغوى وكاتب وأكاديمى وضابط وشاعر بريطانى. كانت له آراؤه المميزة فى الهجرة والهوية والوطنية والسياسة النقدية.
إبيقور Epicurus (٣٤١-٢٧٠ ق.م)	قام بإدارة مدرسة الفلسفة فى أثينا. كتب ثلاث رسائل تعليمية تلخص تعاليمه.
Franciso de vitoria فرانسيسكو فيتوريا	فيلسوف كاثوليكى رومانى إسبانى.
Frantz fanon فرانز فانون	طبيب نفسانى وفيلسوف اجتماعى.
جاليليو Galileo	عالم فلكى وفيلسوف وفيزيائى إيطالى.

الشخصية	معلومات عنها
غاندى Gandhi	سياسى بارز وزعيم روحى للهند خلال حركة استقلال الهند. تزعم حركة مقاومة الاستبداد من خلال العصيان المدنى الشامل.
G M Sayed جى إم سيد	هو الرجل الأكبر للقومية السندية، نسبة إلى منطقة السند فى باكستان. هو قائد سياسى باكستانى تزعم حركة "Jeay Sindh" لتحرير السند من باكستان.
Goethe جوته	أديب ألمانى عالمى. ولد فى عام ١٧٤٩، توفى عام ١٨٣٢. يُعد من أشهر وأهم الشخصيات الأدبية فى تاريخ الأدب الألمانى.
Gordon Brown جوردون براون	ولد فى ٢٠ فبراير ١٩٥١، وهو رئيس وزراء بريطانيا من ٢٠٠٧ إلى ٢٠١٠، وبهذا يكون أول رئيس وزراء بريطانى من أصول أسكتلندية.
هيجل Hegel	فيلسوف ألمانى، يعتبر من أهم مؤسسى حركة الفلسفة المثالية الألمانية فى أوائل القرن التاسع عشر الميلادى.
هردر Herder (١٧٤٤-١٨٠٣)	فيلسوف وأديب وناقد أدبى ولغوى ألمانى. يعتبر مؤسس المدرسة الألمانية فى علم التاريخ.
Helmut Schmidt هلموت شميث	سياسى ألمانى ومستشار سابق لألمانيا الغربية من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٢.
Hugo Grotius هوجو جروشيوس (١٥٨٣- ١٦٤٥)	فقيه هولندى، ألف كتابا خاصا بقانون الحرب والسلام، ويعتبر أول نص يحدد القانون الدولى.

الشخصية	معلومات عنها
Idi Amin عيدى أمين	رئيس أوغندا فى الفترة من ١٩٧١ إلى ١٩٧٩. اشتهر بالدكتاتورية العسكرية.
Jawaharlal Nehru جواهر لال نهرو	يعد أحد زعماء حركة الاستقلال فى الهند، وأول رئيس وزراء للهند بعد الاستقلال، وهو أحد مؤسسى حركة عدم الانحياز.
John locke جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)	فيلسوف تجريبى ومفكر سياسى إنجليزى؛ اشتهر بنظرياته السياسية الليبرالية.
John Rwls جون رولز	فيلسوف أمريكى ليبرالى وأستاذ فلسفة سياسية فى هارفارد، يعتبر من منظرى ومؤسسى الليبرالية الجديدة ذات الميول الاشتراكية.
John Stuart Mill جون ستيورات ميل	فيلسوف واقتصادى بريطانى. ولد فى لندن ١٨٠٦. كان يجاهر باستمرار أن السعادة هى الغاية الحميدة للوجود البشرى. وكان مايخشاه ويمقته ضيق الأفق وسحق الأفراد من قبل وطأة السلطة أو العادة أو الرأى العام. امتدح العقلانية والمساواة والديمقراطية، وهاجم التعصب الدينى.
Jurgen Habermas يورجن هابرماس	من أهم علماء الاجتماع والسياسة فى عالمنا المعاصر. كما أنه من أهم منظرى مدرسة فرانكفورت النقدية. صاحب نظرية الفعل التواصلى.
Kant كانت (١٧٢٤ -١٨٠٤)	فيلسوف ألمانى من القرن الثامن عشر. يعتبر كانت آخر فيلسوف مؤثر فى أوروبا الحديثة فى التسلسل الكلاسيكى لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير.

معلومات عنها	الشخصية
فيلسوف ألماني يهودي الأصل، كما أنه سياسي وصحفي ومُنظر اجتماعي. نظريته المتعلقة بالرأسمالية وتعارضها مع مبدأ أجور العمال أكسبته شهرة عالمية؛ لذا يعتبر ماركس مؤسس الفلسفة الماركسية، ويعتبر مع صديقه فريدريك أنجلز المُنظرين الرسميين الأساسيين للفكر الشيوعي.	Karl Marx كارل ماركس
مؤلف وصحفي وكاتب دنماركي.	Lars Hedgaard لارس هيديجارد
شخصية روسية مؤثرة في بدايات الاتحاد السوفيتي، كان بلشفيًا ومثقفًا ماركسيًا وسياسيًا مؤثرًا. أسس المكتب السياسي السوفيتي بعد صراع على السلطة مع جوزيف ستالين.	Leon Trotsky ليون تروتسكي
أول رئيس منتخب في تاريخ الكونغو أثناء الاحتلال البلجيكي لبلاده.	Lumumba باتريس لومومبا (١٩٢٥-١٩٦١)
مفكر وفيلسوف سياسي إيطالي إبان عصر النهضة. هو مؤسس التنظير السياسي الواقعي. أشهر كتبه على الإطلاق هو كتاب الأمير الذي اشتمل على تعليمات للحكام.	Machiavelli ميكيافيلي
رئيسة وزراء بريطانيا من ١٩٧٩ إلى ١٩٩٠. تم اختيارها رئيسة لحزب المحافظين عام ١٩٧٥، وأصبحت رئيسة للوزراء بعد أن هَزم حزبُها حزبَ العمال في الانتخابات التي جرت عام ١٩٧٩.	Margaret Thatcher مارجريت تاتشر

الشخصية	معلومات عنها
Martha Nussbaum مارثا نوسيوم	ولدت في مدينة نيويورك. تترأس لجنة التعاون الدولي واللجنة المعنية بوضع المرأة. كما أنها مستشارة للبحوث في المعهد العالمي لتنمية البحوث الاقتصادية.
Martin luther King مارتن لوثر كنج ١٩٢٩-١٩٦٨	زعيم أمريكي من أصول أفريقية. هو قس وناشط سياسي إنساني. طالب بإنهاء التمييز العنصري. حصل على جائزة نوبل للسلام عام ١٩٦٤. تم اغتياله في عام ١٩٦٨. يعتبر من أهم الشخصيات التي دعت إلى الحرية وحقوق الإنسان.
Mary Wolstonecroft ماري ويلستونكرافت (١٧٥٩-١٧٩٧)	كاتبة روائية بريطانية. اشتهرت بمناصرتها لحقوق المرأة.
Maudoodi أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩)	ولد بمدينة أورانج أباد في ولاية حيدر أباد بالهند، من أسرة مسلمة محافظة اشتهرت بالتدين والثقافة.
Mobuty موبوتو سيسي سيكو (١٩٦٥-١٩٩٧)	ثاني رئيس لجمهورية الكنغو الديمقراطية من ١٩٦٥ إلى ١٩٩٧. أطلق عليه لقب: فهد كينشاسا. أسس نظامًا استبداديًا بالحزب الأوحد للحركة الشعبية للثورة.
Mosaddeq محمد مصدق (١٨٨٢ - ١٩٦٧)	رئيس وزراء إيران الأسبق. يعتبر بطلاً قوميًا لرفضه الإمبريالية الغربية، وقيامة بتأميم النفط إبان تسلمه رئاسة الوزراء.
Pierre Trudeau بيير ترودو	رئيس وزراء كندا الخامس عشر.

معلومات عنها	الشخصية
حاكم تشيلي السابق، وأحد أشهر جنرالات الولايات المتحدة في منطقة أمريكا الجنوبية، والمسئول الأول عن مقتل الرئيس التشيلي سلفادور أليندي في ظروف غامضة.	Pinochet أوجستو بينوشيه
تولى منصب رئيس وزراء كمبوديا لفترة ثلاث سنوات (١٩٧٦-١٩٧٩)، اشتهر بسياسات مثيرة للجدل، قمعية في أغلبها.	Pol Pot بول بوت
سياسي بريطاني. كان أول رئيس للجنة الأوروبية (١٩٧١-١٩٨١).	Roy Jenkins روى جنكنز (١٩٢٠-٢٠٠٣)
هو بريطاني من أصل هندي. أشهر رواياته: آيات شيطانية (١٩٨٨)، وجاءت شهرة الرواية بسبب تسببها في إحداث ضجة في العالم الإسلامي؛ حيث احتوت على إهانة لشخص رسول الله محمد (ﷺ).	Salman Rushdie سلمان رشدي
رئيس ليبيريا في الفترة من ١٩٨٠ إلى ١٩٩٠، تميز نظامه بالديكتاتورية القائمة على العرقية وقمع المعارضة السياسية.	Samuel Doe صامويل دو
أستاذ علوم سياسية، اشتهر بتحليله للعلاقة بين العسكر والحكومة المدنية، وله بحوث في انقلابات الدول، أثارت كتاباته حول صراع الحضارات جدلاً واسعًا أشعل نقاشًا مستعرًا حول العالم في العلاقات الدولية بنشره في مجلة فورين أفيرز مقالاً شديد الأهمية والتأثير بعنوان: "صراع الحضارات".	Samuel huntington صامويل هينتنجتون

معلومات عنها	الشخصية
طبيب أعصاب نمساوى. يعتبر فرويد مؤسس التحليل النفسى.	Sigmund Freud سيجموند فرويد
فيلسوف هولندى من أهم فلاسفة القرن ١٧. ولد فى ٢٤ نوفمبر ١٦٣٢ فى أمستردام. توفى ٢١ فبراير ١٦٧٧.	Spinoza باروخ سبينوزا
ثانى رؤساء أندونيسيا. حكم أندونيسيا بيد من حديد على مدى ٣٢ عامًا.	Suharto سوهارتو
قسيس كاثوليكى إيطالى من الرهبانية الدومينيكانية، فضلاً عن أنه فيلسوف لاهوتى. كان أحد الشخصيات المؤثرة فى مذهب اللاهوت الطبيعى.	Thomas Aquians توما الأكوينى
ثورى هندوسى أرثوذكسى. عهد إليه ب[illegible]ر الأيديولوجية السياسية القومية الهندوسية التى يطلق عليها "Hindutva".	V.D.Savarkar فيناياك دامودار سفركار
باكستانى أو باشتونى نسبة إلى عرقية يطلق عليها البشتون تقطن جنوب وشرق أفغانستان.	Wali Khan والى خان
صحفى وفيلسوف سياسى وروائى بريطانى عرف بكتاباته اللاسلطوية والنفعية.	William Godwin ويليام جودوين (١٧٥٦-١٨٣٦)
رجل دولة إنجليزى، مؤلف وخطيب مفوه. يعتبر أحد أهم الزعماء فى التاريخ البريطانى والعالمى الحديث. شغل منصب رئيس وزراء بريطانيا من ١٩٤٠-١٩٤٥. حصل على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٥٣.	Winston Charchill ونستون تشرشل

قائمة بأسماء المدن والمقاطعات

التعريف بها	المدينة
إحدى مدن انجلترا	Bradford
مدينة بريطانية تقع فى جنوب أسكتلندا . هى أكبر مدن أسكتلندا، وثالث أكبر مدن المملكة المتحدة.	Glasgow
جزيرة تقع فى جنوب شرق البحر الكاريبى، شمال ترينيداد وتوباجو. حوالى ٨٪ من سكان هذه الجزيرة من أصول أفريقية.	Grenada
هى دولة تقع فى جبال الهملايا بين الهند والصين.	Nepal
أكبر المقاطعات الكندية من حيث المساحة. عُرفت أول اكتشافها بفرنسا الجديدة أو كندا، ثم عُرفت باسم مقاطعة كوبيك، وبعد ذلك باسم كندا الدنيا، ثم كندا الشرقية، وبعد انضمامها للاتحاد الكندى أُطلق عليها مقاطعه كيبك.	Quebec
مدينة تقع فى الإقليم الشرقى لشمال كينيا .	Wajir

قائمة بأسماء المجموعات العرقية والطوائف

معلومات عنها	الجماعية العرقية أو الطائفة
هى طائفة مسيحية تأسست فى العصور الوسطى مع حركات مسيحية أخرى. أتباع هذه الطائفة حوالى ٢٠٠ ألف موزعين فى ٢٢ مستوطنة فى الولايات المتحدة وبأونتاريو فى كندا.	Amish
مجموعة عرقية من وسط أفريقيا. توجد بشكل كبير فى رواندا وبوروندى. حوالى ٨٤٪ من الروانديين "هوتو".	Hutu
مجموعة عرقية فى وسط أفريقيا. وهى واحدة من ثلاثة شعوب تعيش فى منطقة البحيرات العظمى الأفريقية، ولا سيما فى رواندا وبوروندى.	Tutsi

المراجـــع

Akhtar, S. (1989) *Be Careful with Muhammed! The Salman Rushdie Affair* (London: Bellow Publishing).

Al-Azm, S. J. (1993) 'Islamic Fundamentalism Reconsidered', *South Asia Bulletin*, vol. xiii, nos. 1 and 2.

Algar, H. (1985) *Iman Khomeini: Islam and Revolution* (London: Routledge).

Appiah. K. A. (1997) 'Cosmopolitan Patriots', *Critical Inquiry*, vol. 23, no. 3.

—— (2005) *The Ethics of Identity* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Baggini, J. and Stangroom, J. (eds) (2007) *What More Philosophers Think* (London: Continuum).

Banton, M. (1999) 'National Integration and Ethnic Violence in Western Europe', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 25, no. 1.

—— (2001) 'National Integration in France and Britain', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, no. 1.

Barber, B. (1995) *Jihad vs. MacWorld* (New York: Random House).

Barry, B. (1995) *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press).

—— (2001a) 'The Muddles of Multiculturalism', *New Left Review*, no. 233.

—— (2001b) *Culture and Equality* (Cambridge: Polity).

Bayat, A. (2007) *Social Movements and the Post-Islamic Turn* (Stanford, Calif.: Stanford University Press).

Beitz, C. (1979) *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Benhabib, S. (2002) *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Benyon, J. and Dunkerley, D. (eds) (2000) *Globalisation: The Reader* (London: Athlone Press).

Berger, P. L. and Huntington, S. P. (eds) (2002) *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* (Oxford: Oxford University Press).

Berki, R. N. and Parekh, B. (eds) (1972) *The Morality of Politics* (London: Allen & Unwin).

Berlin, I. (1980) *Personal Impressions* (Harmondsworth: Penguin).

Binder, L. (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: Chicago University Press).

Bowen, J. R. (2007) *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Brown, C. (1992) *International Theory: New Normative Approaches* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf).

Brubaker, R. and Cooper, F. (2000) 'Beyond Identity', *Theory and Society*, vol. 29.

Bryant, C. G. A. (2006) *The Nations of Britain* (Oxford: Oxford University Press).
Butt, H. (2005) 'An Interview', *Prospect*, July.
Cairns, A. C. (1991) *Charter versus Federalism: The Dilemmas of Constitutional Reform Options for a New Canada* (Toronto: University of Toronto Press).
Calhoun, C. (ed.) (1994) *Social Theory and the Politics of Identity* (Cambridge, Mass.: Blackwell).
Caplan, L. (1987) *Studies in Religious Fundamentalism* (London: Macmillan).
Carens, J. (1996) 'Dimensions of Citizenship and National Identity in Canada', *The Philosophical Forum*, vol. xxvii, nos. 1 and 2.
Casey, J. (1982) 'One Nation: The Politics of Race', *The Salisbury Review*, vol. 1.
Chandler, D. (2006) 'Back to the Future? The Limits of Neo-Wilsonian Ideals of Exporting Democracy', *Review of International Studies*, vol. 32.
Choueiri, M. (1990) *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter).
Clark, S. (1977) *The Moral Status of Animals* (Oxford: Oxford University Press).
Cliteur, P. (2005) 'Cast Your Discomfort Aside', *The Times Education Supplement*, 18 February.
Cohn-Sherbok (ed.) (1997) *Islam in a World of Diverse Faiths* (London: Macmillan).
Colley, L. (1992) *Britons: Forging the Nation 1707–1837* (New Haven, Conn.: Yale University Press).
Cowen, T. (2002) *Creative Destruction* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
Cowling, M. (ed.) (1978) *Conservative Essays* (London: Cassell).
Creppell, I. (2003) *Toleration and Identity* (New York: Routledge).
Crowther, I. (1983) 'Mrs Thatcher's Idea of Good Society', *The Salisbury Review*, vol. 2.
Cvekovich, A. and Kellner, D. (eds) (1997) *Articulating the Global and the Local* (Boulder, Col.: Westview Press).
Dallmayr, F. (1989) *Margins of Political Discourse* (Albany, NY: State University of New York Press).
—— (1998) *Alternative Visions: Paths in the Global Village* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield).
—— (ed.) (1999) *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (Lanham, Md.: Lexington Books).
Darling-Smith, B. (ed.) (2007) *Responsibility* (Lanham, Md.: Lexington Books).
Du Bois, W. E. B. (1989) *The Souls of Black Folk* (Harmondsworth: Penguin).
Dunn, J. (2005) *Setting the People Free: The Story of Democracy* (London: Atlantic Books).
Dworkin, R. M. (1981) 'What Is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4.
Ellison, R. (1952) *The Invisible Man* (New York: Random House).
Erikson, E. (1968) *Identity: Youth and Crisis* (New York: W. W. Norton).
Esposito, J. (1996) *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press).

Esposito, J. and Burgat, F. (eds) (2003) *Modernising Islam* (London: Hurst & Company).
Fanon, F. (1952) *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press).
Fay, M. (1993) *Children and Religion: Making Choices in a Secular Age* (New York: Simon & Schuster).
Featherstone, M., Lash, S. and Robertson, R. (eds) (1996) *Global Modernities* (London: Sage Publications).
Figueredo, D. S. (2001) 'Democratic Governability in Latin America: Limits and Possibilities in the Context of Neoliberal Domination', *Critical Sociology*, vol. 32, issue 1.
Forst, R. (1994) *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* (Berkeley, Calif.: University of California Press).
—— (1997) 'Functions of a Theory of Multicultural Justice', *Constellations*, April, vol. 4, no. 1.
Fraser, N. (1995a) 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age', *New Left Review*, no. 212.
—— (1995b) 'Recognition and Redistribution: A Critical Reading of Iris Young's Justice and Politics of Difference', *Journal of Political Philosophy*, vol. 3, no. 2.
—— (1997) *Justice Interruptus: Rethinking Key Concepts of a Post-Socialist Age* (London: Routledge).
Friedman, L. (1999) *Identity's Architect: A Biography of Erik Erikson* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Fuller, G. E. (2003) *The Future of Political Islam* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).
Fuller, T. (2000) 'Globalisation Brings New Cultural Traits to India', *International Herald Tribune*, 14 September.
Gewirth, A. (1988) 'Ethical Universalism and Particularism', *Journal of Philosophy*, vol. 85.
Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press).
—— (1991) *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press).
Gilbert, P. (2003) *New Terror, New Wars* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
Glazer, N. (1993) 'Is Assimilation Dead?', *The Annals of the Academy of Political and Social Science*.
Gleason, P. (1983) 'Identifying Identity', *The Journal of American History*, March, vol. 69, no. 4.
Goddard, F. (1993) 'Gatt Real', *Television Business International*, November–December.
Goodhart, D. (2006) *Progressive Nationalism: Citizenship and the Left* (London: Demos).
Goodin, R. E. (1985) *Protecting the Vulnerable* (Chicago: Chicago University Press).
—— (1987) 'What Is so Special about our Fellow Countrymen?', *Ethics*, vol. 98, no. 4.
—— (2006) *What Is Wrong with Terrorism?* (Cambridge: Polity Press).

Gorringe, T. J. (2006) *Furthering Humanity: A Theology of Culture* (London: Ashgate).
Gray, J. (1995) *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge).
Griffiths, L. and Potter, J. (2007) *World without End? Contours of a Post-Terrorism World* (Peterborough: Epworth).
Gutmann, A. (2003) *Identity in Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
Haddad, Y. Y. and Smith, J. I., (2002) *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible* (Walnut Creek, Calif.: Alternative Press).
Haley, A. (1966) *The Autobiography of Malcolm X* (New York: Grove Park).
Harris, H. (ed.) *Identity* (Oxford: Clarendon Press).
Hayden, T. (2001) *Irish on the Inside: In Search of the Soul of Irish America* (London: Verso).
Hegel, G. (1961) *The Phenomenology of Mind*, trans. J. Baillie (London: George Allen & Unwin).
—— (1995) *Elements of the Philosophy of Right*, ed. by Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press).
Heimannsberg, B. and Schmidt, C. J. (eds) (1993) *The Collective Silence: German Identity and the Legacy of Shame* (London: Macmillan).
Held, D. (1995) *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press).
—— (1996) *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press).
Hill, C. (1989) 'History of Patriotism' in S. Raphael (ed.), *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity*, vol. 1 (London: Routledge).
Hinton, T. (2002) 'Must Egalitarians Choose between Fairness and Respect', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30.
Hiro, D. (1988) *Islamic Fundamentalism* (London: Paladin).
Honderich, T. (2006) *Humanism, Terrorism, Terrorist War: Palestine, 9/11, Iraq, 7/7* (London: Continuum).
Hucku, E.M. (ed.) (1987) *The Democratic Tradition: Four German Constitutions* (Lemington Spa: Berg).
Huntington, S. (1996) *The Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).
—— (2001) *Who Are We? The Challenge to America's National Identity* (New York: Simon & Schuster).
—— (2004a) 'Dead Souls: The Denationalisation of the American Elite', *The National Interest*, Spring.
—— (2004b) 'The Hispanic Challenge', *Foreign Policy*, March April, vol. 141.
Hutber, P. (ed.) (1978) *What is Wrong with Britain?* (London: Sphere).
International Commission on Intervention and State Sovereignty (2001) *The Responsibility to Protect* (Ottawa: ICISS).
Jacks, J. (2002) *The Dignity of Difference* (London: Continuum).
Jackson, R. (1995) 'International Community Beyond the Cold War', in G. M. Lyons and M. M. Mastanduno (eds), *Beyond Westphalia: State Sovereignty and International Intervention* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press).

Jones, C. (1999) *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press).

Kandel, J. (n.d.) *Islam and Gessellschaft*. No. 2 (Berlin: Freidrich-Ebert Stiftung).

Kant, I. (1953) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Paton, H. J. as *The Moral Law* (London: Hutchinson).

Kaplan, W. (ed.) (1991) *Belonging: The Meaning and Future of Canadian Citizenship* (Montreal: McGill-Queen's University Press).

Karpat, K. H. (ed.) (1982) *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York: Praeger).

Kastoryano, R. (2002) *Negotiating Identities* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Keane, J. (2003) *Global Civil Society?* (Cambridge: Cambridge University Press).

---- (2004) *Violence and Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kedourie, E. (1960) *Nationalism* (London: Hutchinson).

—— (1990) *Islamic Revolution* (London: Salisbury Group), Paper No. 6.

Kiss, E. (1998) 'Saying We're Sorry: Liberal Democracy and Rhetoric of Collective Identity', *Constellations*, vol. 4, no 3.

Klausen J. (2005) *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press).

Knowlton, J. and Cates, T. (1993) *Forever in the Shadow of Hitler?* (New Jersey: Humanities Press).

Kourani, J. A. (ed.) (1998) *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Kumar, K. (2003) *The Making of English National Identity* (Cambridge: Cambridge University Press).

Küng, H. and Kuschel, K. J. (1993) *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: SCM Press).

Kymlicka, W. and Opalski, M. (eds) (2001) *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe* (New York: Oxford University Press).

—— (2003) 'Being Canadian', *Government and Opposition*, vol. 38.

Lännström, A. (2003) *Promise and Peril: The Paradox of Religion as Resource and Threat* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press).

—— (ed.) (2004) *The Stranger's Religion: Fascination and Fear* (Notre Dame: University of Notre Dame).

Lerner, M. (1957) *America as a Civilisation* (New York: Simon & Schuster).

Lewis, R. (1979) *Enoch Powell* (London: Cassell).

Lyons, G. M. and Mastanduno M.M. (eds) (1995) *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

MacIntyre, A. (1984) *Is Patriotism a Virtue?*, Lindley Lecture (University of Kansas Philosophy Department).

Marty, M. E. and Appleby, R. Scott (1991–3) *Fundamentalism Observed* (Chicago: The University of Chicago Press).

Maslow, A. H. (1971) *The Farther Reaches of Human Nature* (Harmondsworth: Penguin).
Mason, A. (2000) *Community, Solidarity and Belonging* (Cambridge: Cambridge University Press).
May, S., Modood, T. and Squires, J. (eds) (2004) *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights* (Cambridge: Cambridge University Press).
Midgley, M. (1986) *Animals and Why They Matter* (Athens, Ga.: University of Georgia Press).
Mill, J. S. (1989) *On Liberty*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press).
Miller, D. (1995) *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press).
—— (2005) 'Against Global Egalitarianism', *Journal of Ethics*, vol. 9, no. 1.
Misra, A. (2004) *Identity and Religion: Foundations of Anti-Islamism in India* (New Delhi: Sage).
Mitra, S. (1999) *Culture and Rationality* (Delhi: Sage).
Modood, T. (2005) *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
—— (2007) *Multiculturalism* (Cambridge: Polity Press).
Mortimer, E. (1982) *Faith and Power* (London: Faber & Faber).
Nagel, T. (1991) *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press).
Nardin, T. (1983) *Law, Morality and the Relations of States* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
Nasr, S. H. (1985) *Islamic Spirituality: Foundations* (London: SCM Press).
Nussbaum, M. (1996) 'Patriotism and Cosmopolitanism', in J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston, Mass.: Beacon Press).
Nye, J. S., Jr (2002) *The Paradox of American Power* (Oxford: Oxford University Press).
Oakeshott, M. (1962) *Rationalism in Politics and other Essays* (London: Methuen).
O'Neill, O. (1986) *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development* (London: Allen & Unwin).
Parekh, B. (1981) *Hannah Arendt and the Search for a Political Philosophy* (London: Macmillan).
—— (1982) *Marx's Theory of Ideology* (London: Croom Helm).
—— (1990) (ed.) *Free Speech* (London: Commission for Racial Equality).
—— (1991) 'Nehru and the National Philosophy of India', *Economic and Political Weekly*, vol. 26.
—— (1993) 'The Cultural Particularity of Liberal Democracy', in D. Held (ed.), *Prospects for Democracy* (Cambridge: Polity Press).
—— (1994a) 'Three Theories of Immigration', in Spencer, S. (ed.), *Strangers and Citizens* (London: Rivers Oram Press).
—— (1994b) 'Discourses on National Identity', *Political Studies*, vol. 42, no. 3.
—— (1997) 'Rethinking Humanitarian Intervention', *International Political Science Review*, vol. 18, no. 1.

—— (1999) 'Non-ethnocentric Universalism', in T. Dunne and N. J. Wheeler (eds), *Human Rights in Global Politics* (Cambridge: Cambridge University Press).

—— (2000a) 'Defining British National Identity, *Political Quarterly*, vol. 71, no. 1.

—— (2000b) 'Theorising Political Theory', in N. O'Sullivan (ed.), *Political Theory in Transition* (London: Routledge).

—— (2002) 'Terrorism or Intercultural Dialogue', in K. Booth and T. Dunn (eds), *World in Collision: Terror and the Future of Global Order* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

—— (2003a) 'Cosmopolitanism and Global Citizenship', *Review of International Studies*, vol. 29.

—— (2003b) *Reimagining India* (The Sixth Lakdawala Memorial Lecture) (Delhi: Institute of Social Science).

—— (2004a) 'Redistribution and Recognition? A Misguided Debate', in S. May, T. Modood and J. Squires (eds), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights* (Cambridge: Cambridge University Press).

—— (2004b) 'Mahatma Gandhi and Osama bin Laden: An Imaginary Dialogue', in Anna Lännström (ed.), *The Stranger's Religion: Fascination and Fear* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press).

—— (2004c) 'Conversations in International Relations: Interview with Bhikhu Parekh', *International Relations*, vol. 18, no. 3.

—— (2004d) 'Globalisation for a Multicultural World', in K. Horton and H. Patapan (eds), *Globalisation and Equality* (London: Routledge).

—— (2005a) 'Principles of a Global Ethic', in J. Eade and D. O'Byrne (eds), *Global Ethics and Civil Society* (Aldershot: Ashgate).

—— (2005b) 'Dialogue between Cultures', in R. Maiz and F. Requejo (eds), *Democracy, Nationalism and Multiculturalism* (London: Routledge).

—— (2006a) 'Defining India's Identity', *India International Quarterly*, Summer.

—— (2006b) *Rethinking Multiculturalism*, 2nd edn (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

—— (2006c) 'European Liberalism and the Muslim Question', in T. Modood, A. Triandafyllidou and R. Zapata-Barrero (eds), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* (London: Routledge).

—— (2006d) 'Liberal Contribution to a Universal Ethic', in R. Tinnevelt and G. Verschraegen (eds), *Between Cosmopolitan Ideals and State Sovereignty: Studies in Global Justice* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

—— (2006e) 'Finding a Proper Place for Human Rights', in K. Tunstall (ed.), *Displacement, Asylum, Migration: The Oxford Amnesty Lectures 2004* (Oxford: Oxford University Press).

—— (2007a) Interview, in J. Baggini and J. Strangroom (eds), *What More Philosophers Think* (London: Continuum).

—— (2007b) 'Moral Responsibility in a Democratic State', in B. Darling-Smith (ed.), *Responsibility* (Lanham, Md.: Lexington Books).

—— (2007c) 'Composite Culture and Multicultural Society', in B. Chandra and S. Mahajan (eds), *Composite Culture in a Multicultural Society* (New Delhi: Pearson Longman).

Paton, H. J. (1947) *The Moral Law* (London: Hutchinson).
Phillips, A. (1993) *Democracy and Difference* (Philadelphia, Pa.: Pennsylvania University Press).
—— (1995) *The Politics of Presence: Issues in Democracy and Group Representation* (Oxford: Clarendon Press).
—— (2007) *Multiculturalism without Culture* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
Pieterse, J. N. (ed.) (1998) *World Orders in the Making: Humanitarian Intervention and Beyond* (London: Macmillan).
—— (2003) *Globalisation and Culture* (Boulder, Col.: Rowman & Littlefield).
—— (2007) *Ethnicities and Global Culture: Pants for an Octopus* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield).
Piscatori, J. (1984) *Islam in Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press).
Popper, K. (1945) *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge).
Prunier, G. (1996) *The Rwanda Crisis - 1959–1994: History of a Genocide* (London: Hurst and Company).
Ramadan, T. (2004) *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press).
Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
—— (1999) *The Law of Peoples* (with 'The Idea of Public Reason Revisited') (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights* (London: Routledge).
Resnick, P. (2005) *The European Roots of Canadian Identity* (Plymouth: Broadview Press).
Richards, D. J. A. (1991) *A Theory of Reasons for Action* (Oxford: Oxford University Press).
Rorty, A. (1976) *The Identity of Persons* (Berkeley: University of California Press).
Rousseau, J.-J. (1979) *Emile*, translated and introduced by Allan Bloom (New York: Basil Books).
Roy, O. (1986) *Islam and Resistance in Afghanistan* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (2005) 'Britain, Home-grown Terror', *Le Monde Diplomatique*, 5 August.
Runnymede Trust Commission (2000) *The Future of Multi-Ethnic Britain* (London: Profile Books).
Sachedina, A. (2006) 'The Role of Islam in the Public Square: Guidance on Governance?', ISIM Paper 5 (Amsterdam: Amsterdam University Press).
Saggar, S. (2003) 'Immigration and the Politics of Public Opinion', *Political Quarterly*, vol. 74.
Schaffer, F. (1988) *Democracy in Translation: Understanding Politics in an Unfamiliar Culture* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
Scheffler, T. (2002) *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford: Oxford University Press).
Scholte, J.-A. (2000) *Globalisation: A Critical Introduction* (London: Macmillan).

Sen, A. (1999) *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf).
—— (2006) *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (London: Penguin).
Shapiro, I. and Hacker-Cordón, C. (eds) (1999) *Democracy's Value* (Cambridge: Cambridge University Press).
Shariati, Ali (1979) *Red Shi'ism* (Tehran: Hamdani Publishers).
Sheth, D. L. and Nandy, A. (eds) (1996) *The Multiverse of Democracy* (New Delhi: Sage).
Skidelsky, R. (ed.) (1989) *Thatcherism* (Oxford: Basil Blackwell).
Smith, A. (1991) *National Identity* (Harmondsworth: Penguin).
Smith, M. J. (1989) 'Humanitarian Intervention: An Overview of the Ethical Issues', *Ethics and International Affairs*, vol. 3.
Spencer, S. (ed.) (1994) *Strangers and Citizens* (London: Rivers Oram Press).
Taylor, C. (1989) *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1993) *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (Montreal: McGill–Queen's University Press).
Thatcher, M. (1988) Speech in Bruges (London: Conservative Political Centre).
Thompson, K. (ed.) (1997) *Media and Cultural Regulation* (London: Sage Publication).
Tibi, B. (2005) *Islam between Culture and Politics*, 2nd edn (Basingstoke: Palgrave Macmillan).
Tomlinson, J. (1999) *Globalisation and Culture* (Cambridge: Polity).
Tournabouni, J. (1995) 'European Cinema is Dying', *Guardian*, 2 March.
Tully, J. (1992) 'Multirow Federalism and the Charter', in P. Bryden, S. Douis and J. Russell, (eds), *The Charter – Ten Years After* (Toronto: Toronto University Press).
—— (2000) 'Struggles over Recognition and Distribution', *Constellations*, vol. 7, no. 4.
Vasagar, J. (2006) 'Welcome to Nollywood', *Guardian*, 18 March.
Vertovec, S. (ed.) (1999) *Migration and Social Cohesion* (Cheltenham: Edward Elgar).
Walker, R. B. T. and Mendlouitz, S. (eds) (1990) *Contending Sovereignties: Redefining Political Communities* (Boulder, Col.: Lynne Rienner).
Walsh, W. H. (1972) 'Open and Closed Morality', in R. Berki and B. Parekh (eds), *The Morality of Politics* (London: Allen & Unwin).
Walzer, M. (1977) *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books).
—— (1992) *What It Means to Be an American* (New York: Marsilio).
—— (1998) 'The Politics of Rescue', *Dissent*, vol. 42, no. 1.
Wheeler, N. J. (2000) *Saving Strangers, Humanitarian Intervention in International Society* (Oxford: Oxford University Press).
Willett, C. (ed.) (1998) *Theorising Multiculturalism: A Guide to the Current Debate* (Oxford: Basil Blackwell).
Williams, B. (1995) 'Identity and Identities' in H. Harris (ed.), *Identity* (Oxford: Clarendon Press).
Wolff, J. (1988) 'Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2.

Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
Youngs, R. (2004) *The European Union and the Promotion of Democracy* (Oxford: Oxford University Press).

المؤلف فى سطور :

بيكو باريك Bhikhu Parekh

- ولد فى منطقة جوجارت بالهند عام ١٩٣٥.
- اهتماماته الأدبية: الفلسفة السياسية، تاريخ الفكر السياسى من الناحية النظرية والاجتماعية، فلسفة العلاقات العرقية، والنظرية السياسية.
- أستاذ الفلسفة السياسية فى جامعة ويستمنستر Westminister فى المملكة المتحدة.
- عضو عامل فى مجلس اللوردات.
- عضو فى الأكاديمية البريطانية.
- رئيس أكاديمية العلوم الاجتماعية.
- له العديد من المؤلفات منها: إعادة التفكير فى التعددية الثقافية، نظرية الأيديولوجية لكارل ماركس، مفكرون سياسيون معاصرون.

المترجم فى سطور :

حسن محمد فتحى

- ليسانس آداب - قسم مكتبات ووثائق - جامعة القاهرة (١٩٨٩).
- ليسانس آداب - قسم لغة إنجليزية - جامعة القاهرة (٢٠٠٤).
- أخصائى مكتبات أول بمكتبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.
- ترجم العديد من المقالات السياسية والاقتصادية لمجلة "قراءات إستراتيجية" التابعة لمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بمؤسسة الأهرام، ومنها ما يلى:
- احتواء روسيا.
- الدين والديمقراطية.
- التداعيات الأمنية لتغير المناخ.
- الهند وإيران: إحداث التوازن لنيودلهى.
- تعزيز الاشتباك البناء بين الولايات المتحدة وكوريا الشمالية.
- سنغافورة: هل تجدى السلطوية؟
- هل من الممكن إحداث تغيير فى كوبا؟ اختمار التغيير فى المجتمع المدنى.
- التنين والفيل: العلاقات الصينية - الهندية فى القرن الحادى والعشرين.
- الانهيار العظيم ٢٠٠٨: انتكاسة جيو-سياسية للغرب.
- شارك فى ترجمة مؤتمر عن الإرهاب تم عقده فى جنوب أفريقيا.

المراجع فى سطور :

محمود ماجد عمر عبد الخالق

- من مواليد القاهرة ١٩٣٨.
- تخرج فى دار العلوم بجامعة القاهرة ١٩٥٨.
- ترجم، وراجع ترجمة عدد من الكتب، صدر منها بالمركز القومى للترجمة:
  - الطبقة العليا المصرية بين ثورتين.
  - وراء المركزية الأوروبية.

التصحيح اللغوى: محمد ماهر بسيونى

الإشراف الفنى: حســـن كــامــل